العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد

وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في حرم جامعة آل البيت في المفرق/ الأردن
بتاريخ ٢٩ رجب ١٤١٩هـ الموافق له ١٨ تشرين ثاني ١٩٩٨م

تحرير
د. فتحي ملكاوي   د. عزمي طه

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ فاكس ٤٦١١٤٢٠

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
* توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الاردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

العلق ١ ـ ٥

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

النحل ٧٨

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ/١٩٩٩م

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ فاكس ٤٦١١٤٢٠-٦-٩٦٢

E-mail: iiitj@index.com.jo

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(١٩٢٨/١٠/١٩٩٩)

رقم التصنيف :	٩ ر ١٨٩
المؤلف ومن هو في حكمه :	المعهد العالمي للفكر الإسلامي
عنوان المصنف :	العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد
رؤوس الموضوعات :	١- الفلسفة الإسلامية في الاندلس - ابن رشد
رقم الايداع :	(١٩٢٨/١٠/١٩٩٩)
الملاحظات :	عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

* تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

قائمة محتويات الكتاب

الجلسة الثالثة

مقدمة التحرير

هذا الكتاب هو توثيق لأعمال الحلقة الدراسية حول: **«العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد»** التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، وذلك باستضافة كريمة من جامعة آل البيت، وعقدت يوم الأربعاء ٢٩ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٢٨ تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٩٨م، في حرم الجامعة بالمفرق.

وقد جاءت هذه الحلقة الدراسية إسهاماً متواضعاً، ضمن جملة الأنشطة التي نظمت في كثير من أنحاء العالم، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، وذلك تكريماً له، واعترافاً بعلمه وعطائه الفكري، الذي ترك أثره في التراث الإسلامي في الشرق والغرب. وقد كان ابن رشد أنموذجاً متميزاً للعالم المسلم الذي استوعب علوم عصره وثقافة بيئته، دون أن يقلل ذلك من شأنه فقيهاً وقاضياً. ولذلك فإنّ من المؤمل أن تفيد دراسة تجربته الفكرية في بناء المشروع الفكري الحضاري للأمة، الذي يستهدف تمكينها من استعادة هويتها الحضارية، وإبلاغ رسالتها الإنسانية، وتحقيق حضورها العالمي، ومن ثم الإسهام في مسيرة الحضارة الإنسانية وتوجيهها بهداية الوحي الإلهي.

وأمتنا الإسلامية اليوم بأمس الحاجة إلى إعمال الفكر وتقليب النظر في مجمل تجربتها التاريخية، واستلهام الوحي الإلهي والهدي النبوي، في التعامل مع الواقع، بما يفرضه من تحديات ويفتحه من فرص. وتتأكد هذه الحاجة حين ندرك أنّ الواقع الفكري للأمة يتصف بحالة من الاضطراب والفوضى والغثائية التي تنتابها على سائر المستويات، مع فقدان المبادأة والإبداع والفاعلية الحضارية. فلعل الدراسة الموضوعية والواعية والمتأنية لعلماء الأمة، والموقع الفكري المتميز لكل منهم، ومدى إسهامه في العطاء المتجدد للأمة المسلمة، لعل ذلك يعين في تجلية الرؤية وإنارة الطريق.

لقد أظهرت هذه الحلقة الدراسية كيف أن ابن رشد كان جريئاً في مواجهة الواقع، إيجابياً في تفاعله مع متغيراته، وكيف حرك بعقليته الموضوعية وملكته النقدية كثيراً من

المياه الراكدة، وكيف بلور منهجه المتميز الذي يجمع بين الحكمة والشريعة، ويوحد بين العلم والفكر والعمل، ويؤكد المنحى المقاصدي للدين في تشريعاته العادلة. كما كشفت الحلقة عن عدد من أوجه التشويه الذي لحق بابن رشد ظلماً وعدواناً، في أثناء حياته وبعد مماته، وما تزال محاولات التشويه تلاحقه حتى هذا اليوم. ومع كل ذلك فلم يكن من أهداف هذه الحلقة إثبات العصمة لابن رشد، فكل إنسان يؤخذ منه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم.

ويتضمن هذا الكتاب البحوث التي عرضت في هذه الحلقة الدراسية، وما تلاها من تعقيبات ومناقشات. كما يتضمن تعريفاً مختصراً بأهم كتب ابن رشد والمؤلفات التي كتبت عنه، وذلك تعميماً للفائدة، وتيسيراً على الباحثين الراغبين في مزيد من البحث والدراسة. وقد أجرينا مسحاً للأطروحات الجامعية، التي قدمت في الولايات المتحدة الأمريكية منذ مطلع هذا القرن عن ابن رشد، فتبين وجود ثمان وعشرين أطروحة حول الموضوع، تمكنا من الحصول على أربع عشرة منها، الأمر الذي مكننا أيضاً من عرض ملخصات موجزة لها.

وقد بذل المحرران جهدهما في مراجعة بحوث الحلقة، واستكمال نواقصها، وضبط لغتها، واستبعاد بعض التعبيرات التي تتصف بالغموض أو الحدة. وكذلك فعلنا في التعقيبات والمناقشات مع مدى أوسع في التحرير اللغوي والفكري، ولكن مع الحرص الدقيق على المحافظة على الأفكار وانتسابها لأصحابها.

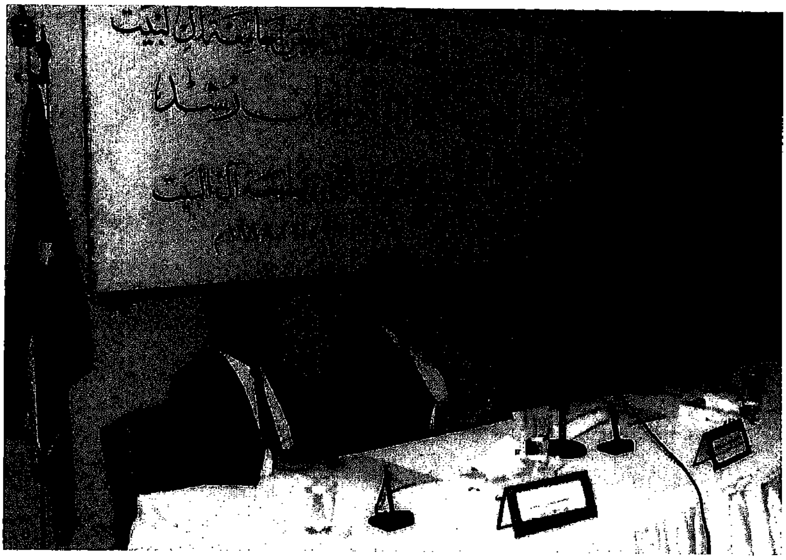
وفي الختام نتوجه إلى الله سبحانه أن يجزي بخير الجزاء، كل من أسهم في هذا العمل، ابتداء من طرح فكرة الحلقة الدراسية والإعداد لها وتمويلها، ثم متابعة التخطيط والتنفيذ لأعمالها، وإعداد البحوث والتعقيبات، وحضور الحلقة والمشاركة في المناقشات، وصف مادة الحلقة وإدخال التعديلات مرة بعد الأخرى.

أما المحرران فيعتذران عن أي خطأ أو تقصير ربّما يجده القارئ، ويسألان الله سبحانه حسن الثواب. والحمد لله أولاً وآخراً.

د. عزمي طه السيد
عميد متطلبات الجامعة
جامعة آل البيت

د. فتحي حسن ملكاوي
المدير التنفيذي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الجلسة الافتتاحية



المتحدثون في الجلسة الافتتاحية



جانب من الحضور في الجلسة الافتتاحية

كلمة عريف الجلسة

د. عزمي طه السيد أحمد

عميد متطلبات الجامعة/ جامعة آل البيت

الأستاذ الدكتور محمد عدنان البخيت، رئيس الجامعة، راعي الندوة
معالي الأستاذ الدكتور اسحق فرحان
الأستاذ الدكتور فتحي ملكاوي
أيها الحضور الكريم

بسم الله وعلى بركة الله نفتتح أعمال هذه الندوة العلمية حول العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، الفيلسوف العربي الذي ولد في قرطبة عام ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م والمتوفى سنة ٥٩٥هـ/ ١١٦٨م، بعد أن أمضى حياة حافلة بالعطاء في مجال العلم ومجال الخدمة العامة؛ فقد كان طبيباً وقاضياً، كما كان في العلم فقيهاً وفيلسوفاً، وكان الشارح الأكبر، لقد كرَّس ابن رشد نفسه للعلم لدرجة لا يصل إليها إلا أولو العزم من المفكرين، ومظهر ذلك ما قاله عن نفسه من أنه لم يدع الدرس والتأليف في حياته منذ زمن البلوغ إلا ليلتين: ليلة زفافه وليلة وفاة أبيه، ومع ذلك فإن هذا الناسك في محراب العلم لم تصف له الحياة كل أوقاتها، كما هو دأبها أن لا تصفو لشارب، فقد تعرض لمحنة قاسية في أواخر حياته عزل، فيها من وظيفته وأحرقت كتبه ونفي عن بلده وقومه.

وقد ترك ابن رشد -كما هو معلوم للجميع- أثراً في الفكر الغربي في عصر النهضة لم يستطع الغربيون إنكاره، ذلك أن آراءه ظلت مادة الدراسة الرئيسة في جامعاتهم طيلة أربعة قرون، ناصره فيها بعضهم وخالفه آخرون، حتى عرف أنصاره باسم: "الرشديون اللاتينيون". أما في العالم الإسلامي فقد كان تأثيره ضئيلاً جداً بسبب الظروف السيئة التي مرَّ بها العالم الإسلامي بعد عصره. إن

احتفاء الأمة بالمفكرين البارزين من أعلامها وأعيانها احتفاءً علمياً، تجري فيه دراسة ما قدموه من أفكار ورؤى ساهمت في صنع حضاراتها وتدعيمها، دراسة علمية يتم فيها استجلاء تجاربهم الفكرية كافةً وفهمها لتكون بعد ذلك مادة قابلة للاستثمار والانتفاع بها، هو أمر واجب على المسؤولين في هذه الأمة من مؤسسات وأفراد، لأن ذلك يسهم في استمرار اتصال ماضي الأمة بحاضرها؛ الأمر الذي تحتاجه أمتنا كثيراً، شريطة أن يكون هذا الاتصال تثبيتاً لها في الحاضر ودفعاً لها نحو المستقبل، لا رجوعاً بها إلى الماضي. هذا فضلاً عن أن مثل هذا الاحتفاء هو الوسيلة الأمثل لتأدية حق الشكر لمثل هؤلاء المفكرين على ما قدموه لأمتهم من عطاء فكري بارز ونافع.

لقد تنبهت الأمة العربية الإسلامية في العديد من أقطارها، بعد ثمانية قرون مرت على وفاة ابن رشد، إلى أهمية ما أنجزه هذا المفكر الكبير، وإلى ضرورة العناية بتراثه ودراسته، وما هذه الندوة المباركة إن شاء الله، التي تقام بتعاون إيجابي بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، في رحاب هذا الصرح الإسلامي الناهض والواعد في عطائه، ليس على مستوى القطر فحسب بل على مستوى الأمة الإسلامية، ليس هذا إلا مظهراً من مظاهر هذا الانتباه الذي ربما يكون مجيئه متأخراً بعض الوقت، لكننا في كل الأحوال نحمد مجيئه..

كلمة جامعة آل البيت

أ.د. محمد عدنان البخيت

رئيس الجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

معالي الأستاذ العزيز الدكتور إسحق الفرحان.

عطوفة الأخ الدكتور فتحي ملكاوي.

الأستاذ عريف الحفل الدكتور عزمي طه.

أيها الأخوة الأفاضل أيتها الأخوات العزيزات.

يسرني أن أرحب بكم في هذا الصباح في جامعة آل البيت، لنشارك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الاحتفال بمرور ثمانمائة عام على وفاة الفيلسوف والمفكر والحكيم أبي الوليد بن أحمد بن محمد المالكي الأندلسي المشهور بابن رشد، وليس الاحتفال بالنسبة لنا ولا للمعهد بطبيعة الحال، وإنما هي مناسبة اجتماعية الغاية كل الغاية منها معاودة النظر والفهم والتحليل للتجربة التي مر بها ابن رشد، ومدرسة ابن رشد، والمدرسة الأندلسية، والشمال الإفريقي كوحدة للإطار والفعل الحضاري وكامتداد للحضارة العربية الإسلامية، لا سيما في بلاد كانت تقف وجهاً لوجه جدار حق أمام عدو متمثل بأوروبا.

كان جدّ ابن رشد قاضياً في قرطبة، وكذلك كان أبوه، فنشأ ابن رشد في بيت علم وفقه، وصار هو قاضياً في قرطبة، وكان متمرساً في المذهب المالكي الذي كان متعمقاً في الشمال الإفريقي والأندلس والذي يعتبر امتداداً لمدرسة المدينة المنورة مدرسة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإننا بالتالي فنحن أمام تجربة حضارية، يتفاعل فيها من المدينة المنورة القرآن والسنة والراوية، مع المعطيات المحلية من التشكلات الاجتماعية في الأندلس أو في الشمال الإفريقي، ومع ما صاحب ذلك

من مشاكل في إقامة الحكم والحفاظ عليه وإدامته، وهو ما أسماه الإمام الشاطبي مصلحة الحكم، وهي مصلحة الأمة، كل ذلك كان نتاج المدرسة الفقهية المالكية.

لذلك يجب علينا في هذه المناسبة أن لا نمضي في سرد التفاصيل عن حياة ابن رشد وعن النكبة التي تعرض إليها فحسب، بل نسأل: لماذا تم كل ذلك لابن رشد؟ ولماذا لم يؤثر ابن رشد في الفكر المحلي في الشمال الإفريقي؟ولماذا لم يؤثر بالفكر الإسلامي اللاحق، إلى أن عاد إلينا ابن رشد، كما عاد إلينا فيما بعد ابن خلدون، بعد أن اكتشفه الأوروبيون والاستشراق الأوروبي لنا، فإن هذه القضية بحاجة إلى وقفه وبحاجة إلى مراجعة ومذاكرة: هل نحن بحاجة دائماً وأبداً إلى أن نقف على جوانب الشاطىء لنتلقى ما يمكن أن تقذفه لنا المدارس الغربية عن تاريخنا وحضارتنا وعن ثقافتنا؟

الأمر الآخر، يبدو لنا بداية أن اهتمام الغرب بابن رشد ليس لفكره الإسلامي، وليس لأنه كتب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وليس لأنه كتب الكليات في الطب، بل لأنه كان شارحاً لأرسطو، ولأنه كتب عن مبادىء أفلاطون في الضروري من السياسة؛ وهي ما ألفّ ابن رشد؛ لكن المطلوب لماذا اختار الغرب جانباً من ابن رشد وجانباً من الحضارة العربية الإسلامية ولم يختر كل الجوانب؟ نفسه الموقف تماماً الذي وقفه المفكر والأديب المسلم عندما اختار من اليونانية فكرها وفلسفتها لكنه تجنب أدبها وأسطورتها، لأن الأسطورة تتنافى مع معطيات الدين الإسلامي، فحروب آلهة اليونان على جبل أولمبوس ليست واردة في المعطيات الإسلامية، علينا أن نكون حذرين من الوقوع في الخلط والمغالطة، وأن نوف المقاصد، كما أكد عليها ابن رشد لنصل إلى الجواب من السؤال: لماذا ركز الغرب على جوانب معينة من فكر ابن رشد وأعماله؟

الأمر الآخر الذي لفت نظري، وهو لماذا واجه ابن رشد ما واجه، وبالتالي كيف تعامل مع المعطيات السياسية؟ لقد كانت لدى ابن رشد الجرأة والعدالة والكفاية والثقة بأن يصارح الناس، وأن يصارح نفسه قبل أن يصارح غيره، فلم ينطلق في التعامل مع المشكل السياسي باللجوء إلى أسلوب كليلة ودمنة كما فعل ابن المقفع، فإذاً هو ليس بحاجة لاستعارة ألسنة الحيوانات ليعبر عن مشاكل الناس،

بل واجه الأمر مباشرة ونجد أنه في **الضروري في السياسة** بدأ باستخدام أفلاطون أو ما نسب إلى أفلاطون كنوع من الدرع الوقائية، لكنه وجد نفسه في نهاية المطاف وجهاً لوجه أمام المشاكل، وأمام المتسلط الواحد، وبالتالي فإن التسلط بالنسبة لابن رشد هو عبودية والعبودية مرفوضة لغير الله، فإذن ابن رشد عندما استخدم أفلاطون ربما بنيّة أن يقي نفسه غوائل الحروب الأهلية والصراعات القبلية والعشائرية، ليست بين البربر والعرب، ولكنها بين الغرب والعرب بين القيسية واليمنية وما بين الفرس والعرب وما بين التحزبات المدنية، لا سيما أنه خدم قاضياً في إشبيلية ويعرف الصراع ما بين إشبيلية وبلنسية، وما بين شنترين التي رأى أن الخليفة المنصور، وهو الذي عرف بالفساد قبل ولاية الحكم وأن الحكم ليس كفيلاً بتنقيته من فساده، فإذن ابن رشد لم يكن قاضياً منزوياً ولم يكن فقيهاً يعتمر عمامته ويجلس في المسجد ليقيم الصلاة وليرفع الآذان.

كان بجانب كل ذلك معلماً بالدلالة الإسلامية الكبيرة لموسوعي المعرفة، ولكنه لم يكن منزوياً عن مجتمعه، ومن هنا جاءت صراحته لتلحق به الأذى. تعامل ابن رشد مع مشكل أساسي وكبير في تاريخنا كيف نقيم علاقة ما بين العقل والدين؟.

بالنسبة لابن رشد هذه العلاقة موجودة لكنها خفيت على الجهال في أدواتها وفي آلياتها في مناهجها، ومن هنا كتابه عن العلاقة والصلة بين الشريعة والحكمة، لقد رأى أن الحكمة كأنها تشير إلى العقل، الشريعة واضحة الإشارة إلى العقل في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وما اشتق منه من آراء فقهية لإدارة أمور الناس وأمور المجتمع، فنحن إذن أمام مشكلة وهذه المشكلة بقيت وستبقى تواجهنا.

ومن هنا لجأنا في هذه الجامعة لطرح مادة عن مناهج البحث عند العلماء المسلمين، وليس فضل المسلمين على العلوم، وإنما ما هي منهجيتهم؟ وأحب أن أقول لكم في هذا الصباح –لأن الأمر ليس خاصاً بي وبهذه الجامعة لأن هذه الجامعة أولاً وأخيراً جامعة أمة، وبالتالي فإن الأمر يعني كل أبناء الأمة– إننا لم نوفق في كل الأمور في بداية المطاف، بل تعثرنا لأننا عندما نستضيف أي متحدث كان يتحدث عن الإسهامات، كأنه يريد أن يكون ابن نديم جديداً، أو أن يكون عاشقاً للمؤلفات.

وما كنا نريد ذلك بل نريد المنهجية التي اتبعها في التأليف والإجازة وما إلى ذلك؛ ومادة أخرى أراها مكملة وربما مناقضة هي مناهج البحث العلمي في العلم اليوم وإلى أي حد تقسيم العلاقة مابين المعرفة في الوحي من الله من اللوح المحفوظ والمعرفة الحديثة التي تقوم على الاشتقاق من التجربة؟ وهل لكل واحدة حدود وأن الحدود التي إذا عرفت ترفع، أم أن هنالك مصلحة دائماً وأبداً في صفوته وفي نخبته وفي مبدعيه -كما يسميهم ابن رشد- للخدمة العامة في توليد المعرفة وتوليد الثقافة والأفكار؟

إذا نظرنا إلى قصة ابن رشد كحدث تاريخي فهي قصة شهاب انطلق وأضاء وانطفأ، وهذه قصة محرفة؛ ولكن إذا نظرنا لها نظرة توظيفية، فإننا سنجد أننا بحاجة إلى الوصول إلى مؤلفات ابن رشد باللغة اللاتينية لأن قسماً كبيراً قد أحرق، وقد بدأت بعض الجهود تكشف عن مؤلفاته التي حفظت باللغة العبرية، وترجمه الزميل أحمد شعلان لكتابه عن المبادىء والضروريات في السياسة ماهي إلا مثال على ذلك.

نريد من هذا اليوم أن يكون فاتحة أيام في العمل العلمي ما بين جامعة ال البيت والمعهد العالمي للفكر الإسلامي وكل المؤسسات العربية والإسلامية، لأننا لا نريد أن نستأثر، ولا أظن أن إخواننا في المعهد يريدون أن يستأثروا بمقدار ما يرغبون أن يبرز الاهتمام الحقيقي بعيداً عن وهج المناسبة وعن كاميراتها.

نسي أخي عزمي أن يقول بأن ابن رشد قد توفي في ١١ من شهر كانون أول من عام ١١٩٨م ودفن في مراكش. وهناك رواية تقول بأن جثمانه نقل إلى قرطبة المدينة التي ولد فيها وعاش، وأن ابن عربي رأى جثمانه، ترى هل اتعظ ابن عربي ورأى أن العقل ليس هو السبيل لخلاص المجتمع الإسلامي أم أن الصوفية سبيل الخلاص؟ لا أدري لأن هذه مشكلة كبيرة طرحها ابن عربي وتركها لنا، وأنا أترككم لخير من تصغون إليه، وأهلاً وسهلاً بكم جميعاً.

كلمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أ.د. إسحق أحمد فرحان
عضو مجلس أمناء المعهد

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

يسرني أن أرحب بكم نيابة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأحييكم، وأشكر لكم حضوركم هذه الحلقة الدراسية حول «العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد». فيلسوف الأندلس الإسلامية، والعالم الأصولي المجتهد، وكبير القضاة في قرطبة.

وتأتي هذه الحلقةُ الدراسيةُ تأكيداً لأهمية دراسة سير المصلحين في تاريخنا الإسلامي المجيد، لاستخلاص مناهج الاصلاحَ، وملاَحظةَ مدى ارتباطها بظروف الزمان والمكان، وبطبيعة التحديات التي تواجه الأمة.

مثْلُ هذه الدراسة لا ينفع فيها الجهد الفردي بقدر ما ينفعُ حشدُ طاقات العلماء والمفكَرين، حتى تكون الدراسةُ عملاً مؤسسياً، وجهداً جماعياً، تُلْقَى فيه اَلأضواءُ من زوايا متعددة؛ فتكونَ الرؤيةُ أكثرَ وضوحاً، وأوسع مدى، وأكثر عمقاً.

ومع أن ابنَ رشد شخصيةٌ مرموقةٌ في الفكر الغربي، عُقدت حولها الندوات والمؤتمرات وتناولتها عشرات أطروحات الدكتوراة (٢٨ رسالة دكتوراة في أمريكا وحدها)، ومع أن هذه الشخصيةَ قد نالت بعض الاهتمامِ في المغرب الإسلامي أيضاً، فإنها لم تنل العناية التي تستحقها في شرقنا الإسلامي على وجه التحديد، والأهم من ذلك أن كثيراً من سوء الفهم والتشويه قد لحق صُورةَ ابن رشد في نظر العامّة والخاصة، الأمرُ الذي يستدعي أن ينفر الجادّون من علماء الأمة والباحثين للكشف عن جوانب هذه الشخصية ومظاهر إبداعها وتفكيرها المنهجي.

وفي هذا المجال لا ننسى أن أبا الوليد بن رشد يشترك مع غيره في تاريخ الفكر الإسلامي، من حيث عقليتُه الموسوعيةُ واهتماماتُه المتنوعةُ في الطب والفلسفة والفقه والأصول؛ لكنه مع ذلك مثّلَ ظاهرةً متميزةً من حيث جهوده في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وهي قضية شغلت العلماء، وما تزال تظهر بعناوين ومصطلحات مختلفة: العقل والنقل، علوم الوحي وعلوم الكون، العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية وغير ذلك.

وقد دعت ورقةُ العملِ الخاصةُ بهذه الحلقة العلماءَ والباحثينَ للمشاركة في أعمال هذه الحلقة في محاورَ متنوعة، تشتمل علَى دراسة السيرة العلمية لابن رشد في سياقها الزماني والمكاني، والتحليلِ الأمين لجهود ابن رشد في الفقه والأصول والفلسفة، ودراسة ظاهرة الرشديين اللاّتين في أوروبا، وحقيقة علاقتهم بابن رشد وتمثيلهم لمدرسته، ورصد بعض عمليات التشويه وسوء الفهَم التي لاحقت ابنَ رشد منذ محنته الأولى حتىَ فيلم **المصير** الذي أُنتج في مصر عام ١٩٩٧م.

إن المعهد العالمي للفكر الإسلامي يشكر السادة العلماء والباحثين الذين لبّوا دعوتنا للمشاركة في هذه الحلقة الدراسية بإعداد البحوث والتعقيب عليها، كما يشكر سائر الحضور.

ويتقدم المعهد أيضاً من جامعة آل البيت على موافقتها على استضافة هذه الحلقة في حرمها العزيز وعلى التسهيلات التي قدمتها. وسيشترك المعهد مع جامعة آل البيت في تحرير أعمال هذه الحلقة الدراسية وإصدارها في كتاب في وقت قريب إن شاء الله.

أكرر ترحيبي بالحضور جميعاً وبوجه خاص الأساتذة العلماء الذين حضروا خصصياً من خارج الأردن. وأتمنى لهذه الحَلقة النجاحَ في تحقيقِ أهدافها.

كلمة مدير الحلقة الدراسية

د. فتحي حسن ملكاوي
المدير التنفيذي للمعهد

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد،

الأستاذ الدكتور عدنان البخيت، رئيس جامعة آل البيت.

الأستاذ الدكتور إسحق الفرحان، رئيس جامعة الزرقاء.

الأخ الأستاذ الدكتور عزمي طه، الأُخوة والاخوات الحضور.

السلام عليكم رحمة الله وبركاته.

أبو الوليد ابن رشد واحد من أعظم إنجازات التاريخ الفكري الإسلامي، ومناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته تستحق أكثر من حلقة دراسية ليوم واحد، وحتى أولئك الذين هم على وعي بأعمال ابن رشد لم يكونوا في كثير من الأحيان منصفين في قراءته، والتعبير عن مواقفه؛ لذلك فإننا نشعر بأهمية فهم جهود ابن رشد بعيداً عن التحيزات والتشويهات الأيديولوجية المعاصرة على وجه التحديد، وخاصة في سعينا لاستيعاب بعض جوانب الإشكال والقلق في تاريخ الفكر الإسلامي.

كان ابن رشد واحداً من الذين أبرزوا التكامل في المعرفة، ليس في مجال تنوع اهتماماته وإنجازاته في الطب والفقه والقضاء والفلسفة والكلام فحسب، بل وفي سعيه المباشر للتوفيق بين مصادر المعرفة، والجمع بين الموسوعية والتخصص، ولم يكن ابن رشد أول من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فالكندي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، سبقوه إلى معرفة أوجه التكامل في المعرفة الإنسانية، لكن ابن رشد قدم فهماً أكثر عمقاً وشمولاً لهذه المسألة.

وكان ابن رشد مسلماً ملتزماً، وكان رجلاً متواضعاً، ولكنه يتميز عن غيره بسمتين بارزتين هما الذكاء والعدل. وقد قاده شغفه بالعلم وسعيه لتحصيله من جميع المصادر المتاحة إلى فلسفة الإغريق، فقدر تلك الإنجازات واحترمها، ولم يَرُق له نبذها وإدانتها لمجرد كونها من أعمال الآخرين المخالفين، فهدفه في ذلك البحث عن الحقيقة والصواب، فإن كان هؤلاء الآخرون على صواب فلهم أجرهم وإن كانوا على خطأ يعذرون. وقد رأى ابن رشد أن دراسة فلسفة الإغريق ضرورية ما دامت لا تخالف الشريعة، وبخاصة في الجوانب التي أدركت فيها هذه الفلسفة الحقيقة. ولم يكن في ذلك مختلفاً كثيراً حتى عن أبي حامد الغزالي، الذي كان يظن أن الأفكار التي لاتتناقض والقرآن والسنة والتي تمتلك قدراً من المصداقية، لا يلزم استبعادها لمجرد أن القائلين بها غيرنا؛ فإننا -كما يقول الغزالي- إن فعلنا ذلك فقدنا كثيراً من الحقائق. كان ابن رشد يرى أيضاً أن الاختلاف في المسائل النظرية بين علماء الأمة لا يمثل مشكلة، بل هو أمر طبيعي، وإن الإجماع يتم فقط في المسائل ذات الطبيعة العلمية. وفي مناقشته للغزالي في "تهافت التهافت" ضيق ابن رشد الفجوة بين موقف الأشعريين والفلاسفة، لكنه أوضح كيف أن الغزالي في نقده لابن سينا والفارابي وأرسطو كان ينطلق من سوء فهم لغوي ونفسي. وعلى أية حال فقد كان هذا الجدل الذي جرى بين الغزالي وابن رشد نقطة مضيئة في تاريخ الفكر الإسلامي، تواصلت بجهود ابن تيمية عندما رد على كتاب مناهج الأدلة لابن رشد، ثم أعيد طرح المسألة عندما طلب السلطان محمد الفاتح من خوجة زادة المتوفى عام ٨٩٣هـ أن يكتب كتاباً يميّز فيه أسس الفلسفة الطبيعية والعلوم الإلهية للتوفيق بين الغزالي وابن رشد.

لقد كان أثر ابن رشد على الغرب عظيماً يصعب قياسه؛ فقد جرى تعليم كتابه في الطب والكليات حتى القرن التاسع عشر الميلادي. وكان أعظم شارح لأرسطو، وكان الأوروبيون يفضلون قراءة كتب ابن رشد على أرسطو نفسه. وكانت محاولته التوفيق بين الدين والعقل ذات أثر بالغ في تطور اللاهوت الكاثوليكي. وتعزى ثقافة توماس الأكويني مهندس الفكر الكاثوليكي الحديث إلى أثر ابن رشد فيه.

ومثل ذلك يقال عن ابن ميمون في الفكر اليهودي، حتى لقد قيل إن ابن رشد هو مُشكِّلُ الفكر الغربي الحديث في مجال اللاهوت والفلسفة والعلم.

لكن الأمة الإسلامية لم تنتفع بالكثير من جوانب تميز ابن رشد وإنجازاته، بل إن كثيرا من كتبه حرق، وضاعت أصولها العربية، وما عرف عنها إلا ترجماتها العبرية واللاتينية.

وإلى جانب ضياع كتبه نتيجة حرقها في أثناء المحنة، فقد كان هناك سبب آخر لمحدودية أثر ابن رشد في الفكر الإسلامي، ذلك هو سوء الفهم والتشويه المتكرر، وكانت أول صورة لسوء الفهم والتشويه عندما قام بعض معاصريه، ربما حسداً منهم، بإساءة تفسير مواقفه، وحبك مؤامرة سياسية ضده، أدت إلى نفيه وحرق أعماله الخاصة بالفلسفة والكلام، وانتهى ذلك بعدم تقدير جهده، وضياع فرصة الانتفاع منه. ولم يكن ذلك تشكيكاً في إسلامية أفكار ابن رشد، فالغزالي قد تعرض لمثل ما تعرض له ابن رشد من معاصريه أيضاً.

والمرة الثانية التي أسيء فيها فهم ابن رشد كانت من الغربيين المعجبين به الذين سُمُّوا بالرشديين اللاتين. وقد استُعمل ابن رشد عندهم لتقديم نظرية الحقيقة المزدوجة، حين زعموا أن الحقائق التي يَتوصل إليها عن طريق الفلسفة حق، وتلك التي يتوصل إليها عن طريق الدين والوحي حق، رغم اختلافها. وقد ساعدتهم هذه النظرية للتساوق مع التوتر الفلسفي والاعتقادي الذي ساد الثقافة المسيحية، واليوم ما يزال أيضاً كثير من المستشرقين يروجون لهذه المقولة الخطأ، فابن رشد ادعى أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق الفلسفة وعن طريق الوحي، وبالتالي أيد الطريقتين وليس الحقيقتين...

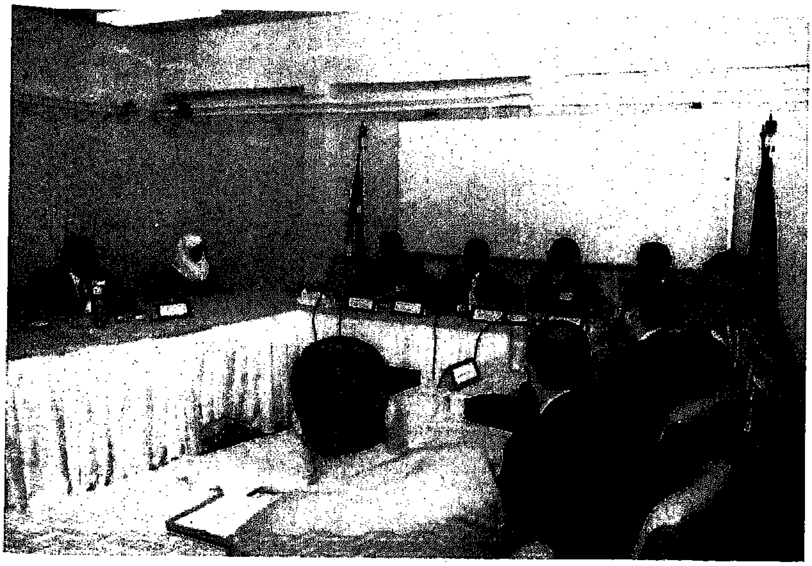
والمرة الثالثة التي جرى فيها تشويه أعمال ابن رشد عندما حاول بعض المفكرين العرب المعاصرين تبرير التبعية للغرب بالاعتماد على تجربته. عمليات الإساءة والتشويه هذه كانت سبباً في أن ابن رشد لم ينل العناية التي يستحقها في تاريخ الفكر الإسلامي. ومؤخراً هوجمت شخصية ابن رشد في الفيلم المصري الذي عرض عام ١٩٩٧ وحاول مخرجه يوسف شاهين كما تعلمون أن يتعامل مع قضية

ما سمي بالإرهاب الإسلامي، فابتدع علاجاً هو الغناء والرقص لنزع روح الجريمة من الإرهابيين. وفي الفيلم يقدم الشخص المتدين على أنه إما خائن منافق أو إرهابي مجرم! ويوظف الفيلم شخصية تاريخية محترمة في الغرب وفي العالم الإسلامي هو ابن رشد لإعطاء سياق تاريخي، ومذاق فكري لمادة الفلم، لكنه يعرض شخصية ابن رشد هذه شخصية غير أخلاقية ليس لها هدف في الحياة، شخصية لا تمت من قريب أو بعيد لابن رشد الذي يعرفه التاريخ مفكراً جاداً، علماً في الفقه والفلسفة والطب والقضاء.

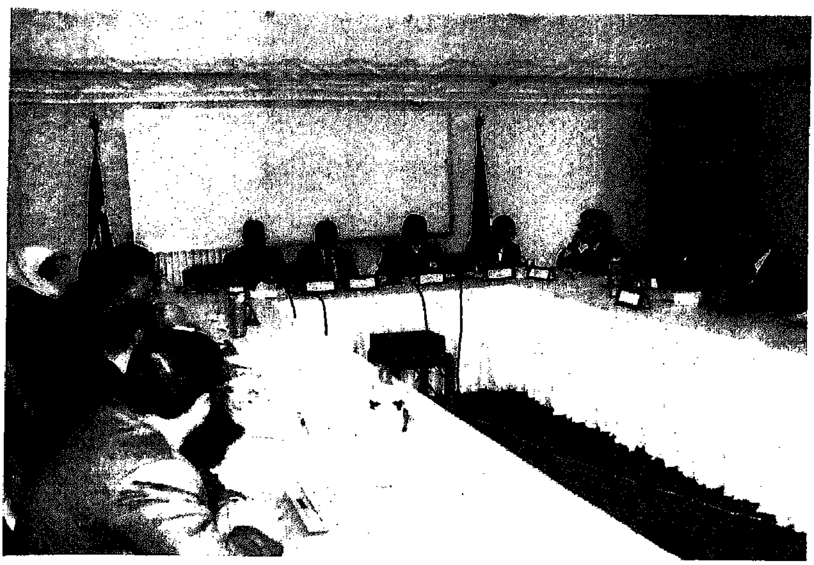
إن مجرد ذكر الإنجازات العظيمة للقاضي الأكبر في قرطبة قد لا يفيدنا كثيراً، بقدر مايفيدنا إطلاق روح البحث والاستقصاء، وإحياء روح التوفيق والتكامل بين الفكر الديني والفكر العلمي، وهو مشروع قائم مستمر، تغذيه جهود التجديد والاجتهاد والإصلاح الفكري...

إن احتفاءنا بابن رشد وتقديرنا له لا يستدعي الظن بأنه كان معصوماً، ولا يتطلب الاعتقاد بكل ما جاء به، بل نظن أنه جانبه الصواب في بعض تعبيراته، لكن منهجية ابن رشد، في التعامل مع التراث ومع الواقع، ربما تساعدنا في سعينا المعاصر في هذه الميادين للرقي بجهودنا إلى مقامات سامقة من مستويات العطاء الفكري والسلوك الاجتماعي. وعلى الله قصد السبيل.

الجلسة الأولى



المتحدثون وبعض الحضور في الجلسة الأولى



المتحدثون وبعض الحضور في الجلسة الأولى

المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد

الدكتور أحمد الريسوني
جامعة محمد الخامس - الرباط

ابن رشد والفقه

ابن رشد الفقيه لا يقل أهمية ومنزلة عن ابن رشد الحكيم (الفيلسوف) وابن رشد الطبيب. بل ان صفة القاضي التي هي إحدى صفاته البارزة، حتى صارت لقبا له، تنبّهُنا إلى أنه كان فقيها بالدرجة الأولى، وكان فقيها بالأصالة والاحتراف، بينما هو في الفلسفة مترجم وشارح بالدرجة الأولى، وفي الطب كان منظراً ودارساً أكثر منه محترفاً وممارساً.

ابن رشد القاضي الفقيه، أو ابن رشد الحفيد، اعتُني به كثيراً من جهة كونه فيلسوفاً، ومن جهة كونه طبيباً. ولكن العناية بفقهه وبصفته الفقهية بقيت ضئيلة ويشوبها - أحيانا - الاستقلال والانتقاص. وحتى مؤلفاته الفقهية، لم ينتشر منها سوى كتابه " بداية المجتهد" الذي أصابه التحريف - أو التصحيف - حتى في عنوانه. فهو في جميع الطبعات المتداولة " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" بينما مؤلفه يقول: " ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه (بداية المجتهد وكفاية المقتصد) "[1] وشتان بين الكفاية والنهاية. فالكفاية تعني الحد الأدنى، والنهاية تعني مستوى لا مزيد عليه. ولا شك أن المعنى الأول هو مقصود ابن رشد وهو اللائق بكتابه.

---

(1) بداية المجتهد: ٢/ ٦١٣.

ومما يؤكد مكانة الفقه والتأليف الفقهي عند ابن رشد، ما أعلن عنه غير ما مرة من أنه يعتزم تأليف كتاب آخر في الفقه المالكي خاصة، بعد أن يفرغ من كتابة "بداية المجتهد"، قال رحمه الله: "ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها"...[1] ثم قال في موضع آخر: "وإن أنسأ الله في العمر فنضع كتاباً في الفروع على مذهب مالك بن أنس، مرتبا ترتيبا صناعيا..."[2].

ولشدة ما كان يهمه ويغمه أمر الفقه والفقهاء، وتشوفُه إلى تكوين فقهاء حقيقيين مجتهدين ومنتجين، لا مجرد مستهلكين ومروجين لما أنتجه غيرهم، فقد جعل نصب عينيه وفي مقدم مقاصده من تآليفه الفقهية، تخريج الفقيه المجتهد، من خلال التركيز على الجوانب المنهجية والصفات الجوهرية للفقيه الحق. يقول رحمه الله: "فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه... وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر. وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفّاف هو الذي عنده خفَاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها. وهو بين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيَه إنسان بقدم لا يجد في خُفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفا يوافقه"[3].

ابن رشد ومقاصد الشريعة

لن نكون أبداً مبالغين ولا متكلفين حين نصف ابن رشد الحفيد بأنه فقيه مقاصدي. ولكن حين نضعه ضمن كوكبة العلماء الراسخين والفقهاء المقاصديين

---

(١) نفسه: ٢/٢١٦.

(٢) نفسه: ٢/٢١٦.

(٣) نفسه: ٢/٣١٧.

-كمالك، والجويني، والغزالي، وابن العربي، وابن عبد السلام، والقرافي، والكاساني، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، وأضرا بهم - فإننا نجده واحدا منهم لا أقل ولا أكثر. له مكانته بينهم، ولكنه بكل جزم وتأكيد ليس رائدهم ولا السابق فيهم، وليس إمامهم ولا كبيرهم في هذا الباب، فضلا عن أن يكون فيه متفرداً أو وحيداً. فليس صحيحاً أن الفكر الفقهي لابن رشد هو الذي مهد السبيل لتطورات لاحقة تتمثل في ميلاد علم جديد هو علم مقاصد الشريعة الذي ولد على يد الإمام الشاطبي . . . إلى آخر ما ذهب إليه الدكتور عبدالمجيد تركي[1]، وذهب إلى شبيه به الدكتور محمد عابد الجابري[2].

وحسبنا أن نستحضر أن ابن رشد كان مدمناً على كتب الغزالي، وكان الغزالي مدمنا للنظر والتنقيب في مقاصد الشريعة، وقد بثّ من ذلك الشيء الكثير في مختلف مؤلفاته. والغزالي سبقه آخرون، ولحقه آخرون، قبل أن يأتي ابن رشد لينتظم في سلسلة العلماء والفقهاء ذوي النظر المقاصدي والفقه المقاصدي. أما أن تصل المبالغة بأحد الباحثين إلى حد اعتباره "الفقيه الوحيد الذي بنى مقاصد الشريعة على الفكرة الخلقية . . "[3] فمجازفة وتعسف، وتسرع في إطلاق الأحكام، وإلقاء للكلام على عواهنه.

نعم لابن رشد عناية بمقاصد الشرع، والتفات إليها، وإعمال لها. وهذا ما نلمسه بوضوح في كتاباته الفقهية، وفي كتاباته العقدية الفكرية. ولكنه ليس أولاً ولا وحيداً، وليس مؤسساً ولا مبتكراً.

وها قد آن الأوان لعرض مظاهر النظر المقاصدي عند ابن رشد، وبخاصة في المجال الفقهي التشريعي.

---

(١) انظر بحثه: مكانة ابن رشد الفقهية من تاريخ المالكية بالأندلس، ضمن "أعمال ندوة ابن رشد" منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ص: ١٥٧.

(٢) بنية العقل العربي، ص: ٥٤٤.

(٣) صمادي العبيدي، "ابن رشد وعلوم الشريعة" ص: ١٠٧.

أحكـام الشـرع بين التعبـد والتعليـل

لقد دأب عامة الفقهاء على وصف أحكام الشريعة إما بالتعبدية، أو بالمعللة. فيقولون تارة هذا حكم تعبدي، وتارة هذا حكم معلل بكذا. وقد يعبرون عن الحكم المعلل بكونه معقول المعنى، وعن غيره بكونه غير معقول المعنى. وهم يقصدون أن هناك أحكاماً شرعية تكون لها علة وغرض معين، مصرّح به في النص الشرعي نفسه، أو يدركه الفقيه بالتأمل والاستنباط، وقد يكون جلياً وبدهياً لا يكاد يخفى على أحد. فيكون الحكم معللا بما يجلبه أو يرمي إلى جلبه من مصالح وفوائد، وبما يدفعه أو يرمي إلى دفعه من مفاسد وأضرار. فإذا لم يظهر له وجه من هذا أو ذاك، قيل إنّه تعبدي غير معقول المعنى. أي لم تصل عقولنا إلى إدراك حكمته وفائدته والمراد به.

وابن رشد لم يخرج عن هذا التأرجح وعن تنويع الأحكام الشرعية إلى ما هو تعبدي وما هو معلل. ولو أنه في غالب الأحيان يقوم بذلك على سبيل الحكاية والنقل لأقوال الفقهاء واختياراتهم الفقهية. إلا أن ما يتميز به ويحمد له هو كثرة توقفه وتنبيهه على هذا التفريق وما ينبني عليه من الاجتهادات والترجيحات الفقهية، وأنه لم يقصر تعليل الأحكام وبيان معقوليتها على ما سوى العبادات، من معاملات وعادات ومناكحات وجنايات، على أساس أن العبادات في عمومها غير معللة، وأن " مبنى العبادات عل الاحتكامات "[1] على حد تعبير الإمام الغزالي، بل أمضى نظره التعليلي في أحكام العبادات كإمضائه فيما سواها من المجالات التشريعية الأخرى. وهكذا وقف عند كثير من أحكام العبادات لينبه على حكمتها ومرماها والغرض من شرعها، وليبيّن ما قد ترتب أو يمكن أن يترتب على القول بهذا التعليل أو عدم القول به.

ومن أمثلة ذلك اختلاف الفقهاء في وجوب النية للوضوء، قال : " وسبب اختلافهم : تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة : أعني غير معقول المعنى ،

---

(1) شفاء الغليل : ٢٠٤.

وإنما يقصد بها القربة فقط، كالصلاة وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة . فإنهم (أي الفقهاء) لا يختلفون في أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية. والوضوء فيه شبه من العبادتين. ولذلك وقع الخلاف فيه. وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة. والفقه أن ينظر بأيهما هو أقوى شبها فيلحق به "[1].

وهذا النص الرشدي يبين لنا أن العبادات - فضلا عن غيرها - منها ما هو معلل معقول المعنى، ومنها ما هو تعبد محض، ومنها ما هو متردد بينهما، لكونه جمع بين المصلحة الظاهرة والتعبد الخفي المصلحة. فهو جامع بين المصلحة المعللة والمصلحة التعبدية، كالوضوء الذي جمع عبادة ونظافة.

ومن هذا الباب - باب الطهارة التي هي باب من أبواب العبادات - ما جاء به الأمر النبوي، في قوله صلى الله عليه وسلم " إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء، فإنّ أحدكم لا يدري أين باتت يده "[2].

فعامة الفقهاء يجعلونه أمراً تعبدياً، ومنهم من حمله على الوجوب، ومنهم من حمله على السنّية، ومنهم من حمله على الندب والاستحباب. وكل هذا على أساس أنه جزء من عبادة الوضوء أو مقدمة من مقدماتها . ولكن النظر التعليلي لابن رشد اتجه اتجاهاً آخر في فهم هذا الأمر النبوي وإدراك مقصوده. قال : " والظاهر من هذا الحديث أنه لم يقصد به حكم البدء في الوضوء، وإنما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به إذْ كان الماء مشترطا فيه الطهارة "[3].

وينبني على هذا الفهم التعليلي المقاصدي، أن غسل اليدين في هذا الحديث ليس عملا من أعمال الوضوء وليس مقدمة من مقدماته. بل هو حكم وأدب يتعلق بالمحافظة على طهارة الماء ونظافته. وعليه، فهو لازم لمن أراد الوضوء ولمن أراد

---

(1) بداية المجتهد : ٣٠٤.

(2) بداية المجتهد : ١ / ٦٤.

(3) نفسه : ١ / ٦٧.

استعمال الماء لأي غرض آخر، إذا أحاط الشك بطهارة يده ونظافتها، فضلا عما إذا كان ذلك مؤكدا. كما ينبني عليه أن من استيقن طهارة يديه ونظافتهما فلا عليه أن يأخذ بهما الماء من الإناء دون حاجة إلى غسل مسبق لها.

وفي هذا الباب أيضا تطرق إلى مسألة إزالة النجاسة، واختلاف الفقهاء في صحة إزالتها بما سوى الماء من المواد المائعة أو الجافة. قال: "وسبب اختلافهم في إزالة النجاسة بما عدا الماء - فيما عدا المخرجين- هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء هو إتلاف عينها فقط، فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها؟ أم أن للماء في ذلك مزية خصوص ليس لغير الماء؟"[1].

وبما أن الحنفية هم الموسعون الذين يرون إزالة النجاسة بكل شيء طاهر يزيل عينها خلافا للمالكية والشافعية الذين ضيقوا وقصروا ذلك على الماء، فقد كان على هؤلاء المضيقين أن يعللوا تضييقهم ويجيبوا على السؤال الذي يورده عليهم الحنفية: لماذا تخصيص الماء وحده بإزالة النجاسة من دون سائر المواد التي تزيلها فعلا؟.

للجواب عن هذا السؤال لجأ الشافعية إلى المخرج المريح، وهو التعبد، قال أبو الوليد الحفيد " ولما طالبت الحنفيةُ الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء، لجأوا في ذلك إلى أنها عبادة، إذ لم يقدروا أن يعطوا في ذلك سببا معقولاً، حتى إنهم سلّموا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكمي. وطال الخطب والجدل بينهم: هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو معنى معقول - خلفا عن سلف - واضطرت الشافعية إلى أن تثبت أن في الماء قوة شرعية في رفع أحكام النجاسات ليست في غيره وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين، وأن المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء، لا إذهاب عين

---

[1] بداية المجتهد: ١/ ١٧٣.

النجاسة. بل قد يذهب العين ويبقى الحكم. " ويعلق قائلا : "فباعدوا المقصد"[(1)].

لكن إذا كان الشافعية قد باعدوا المقصد في تفسيرهم لخصوصية الماء بالتعبد وعدم المعقولية، فما هو تعليل ابن رشد والمالكية؟ الجواب في قوله وهو يسترسل في تضعيف قول الشافعية " ولو راموا الانفصال عنهم (أي عن اعتراض الحنفية) بأنا نرى أن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب لكان قولا جيدا، وغيره بعيد، بل لعله واجب أن يعتقد أن الشرع إنما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء. ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا في ذلك قولا هو أدخل في مذهب الفقه الجاري على المعاني "[(2)].

فها هو ذا ابن رشد يصرح بالفقه الذي يتحراه ويسير عليه، إنّه الفقه الجاري على المعاني، ويميل إلى أن يجعل القول به واجبا حتى ونحن في دائرة العبادات.

وفي هذه الدائرة أيضا يورد أن جلسة الإمام بين الخطبتين في صلاة الجمعة لا تعد شرطا من شروطها إذا اعتبرنا معناها المعقول، وهو أنها استراحة للخطيب، خلافا لمن اعتبرها تعبدا، فجعلها شرطا[(3)].

وفي مجال الزكاة - وهي إحدى العبادات - يكثر تعليل الأحكام، أو على الأقل تردد الفقهاء فيها بين القول بالتعبد والوقوف عنده، وبين التعليل المقاصدي والجريان معه. ومن أشهر مواطن هذا التردد والاختلاف مسألة دفع القيمة في الزكاة، هل يجوز بناء على التعليل، أم يتعين الوقوف عند المنصوص والإخراج من جنس المال التزاما للتعبد؟. فإلى الأول ذهب أبو حنيفة، وإلى الثاني ذهب مالك والشافعي. قال ابن رشد : " وسبب اختلافهم : هل الزكاة عبادة، أو حق واجب

---

(1) بداية المجتهد : ١/ ١٧٣.

(2) نفسه : ١/ ١٧٣.

(3) نفسه : ٣٨٤.

للمساكين، فمن قال إنها عبادة، قال إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز لأنه إذاً أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهي فاسدة. ومن قال هي حق للمساكين، فلا فرق بين القيمة والعين عنده. . . . والحنفية تقول : إنما خصت بالذكر أعيان الأموال تسهيلا على أرباب الأموال، لأن كل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه. . . "[1].

فإذا كانت أحكام العبادات - على ما رأينا في الأمثلة المتقدمة -تخضع للتعليل، سواء في أصلها أو في تفاصيل أحكامها، فإن ما سواها من أحكام المعاملات يكاد يكون كله معللا. وحتى حينما نجد أحكاما قليلة - نسبيا - يقول فيها بعض الفقهاء إنها تعبدية غير معقولة المعنى، فإننا نجد من الفقهاء من يرفض ذلك ويبحث لها عن علل ومناسبات. ومن هؤلاء صاحبنا وفقيهنا ابن رشد.

فمثلا في مسألة المولي[2]، حين لا يفيء إلى زوجته ويلزمه بذلك الطلاق، هل يجب على المطلقة في هذه الحالة عدة بعد الطلاق، أم أن الشهور التي قضتها في الإيلاء كافية لبيان حالة الرحم، فهي بمثابة العدة ؟. في هذه المسألة التزم الجمهور بمقتضى النصوص التي تجعل العدة لازمة لكل مطلقة بعد الدخول، " وقال جابر بن زيد : لا تلزمها عدة إذا كانت قد حاضت في مدة الأربعة الأشهر ثلاث حيض. وقال بقوله طائفة، وهو مروي عن ابن عباس. وحجة الجمهور أنها تعتد كسائر المطلقات "[3].

ويعلق ابن رشد مبينا جوهر هذا الخلاف ومداره قائلاً : " وسبب الخلاف أن العدة جمعت عبادة ومصلحة ؛ فمن لحظ جانب المصلحة لم ير عليها عدة. ومن لحظ جانب العبادة أوجب عليها العدة ".

---

(1) بداية المجتهد : ١/ ٤٥٣.

(2) المولي هو الزوج الذي يحلف على عدم وطء زوجته. وقد أمهله الشرع أربعة أشهر، إما يفيئ داخلها إلى زوجته وإلا لزمه الطلاق.

(3) نفسه ٢ / ١٧٣.

وبالرغم من أن ابن رشد لم يبد في هذا الموضع ميلا أو ترجيحا، فإنّ تناوله في مواضع أخرى لمسألة العدة يظهر فيه اعتباره لكون العدة في أساسها تشريعا مصلحيا يجب أن تراعى فيه مصالحه ومقاصده. فحين عرض للخلاف فيما إذا كان الطلاق يترتب تلقائيا عند انقضاء أجل الإيلاء المحدد في أربعة أشهر، أم أن الزوج يدعى بعد ذلك لإيقاع الطلاق بنفسه ويلزم به، عرض وجهة نظر أبي حنيفة بقوله: " وأما أبو حنيفة فانه اعتمد في تشبيه هذه المدة (مدة أربعة أشهر) بالعدة الرجعية، إذ كانت العدة إنما شرعت لئلا يقع منه ندم. وبالجملة فشبهوا الإيلاء بالطلاق الرجعي، وشبهوا المدة بالعدة " قال القاضي " وهو شبه قوي، وقد روى ذلك عن ابن عباس "[1].

وفي مسألة أخرى من مسائل العدة قال " وشذ قوم فقالوا: المختلعة لا يتزوجها زوجها في العدة - ولا غيره - وهؤلاء كأنهم رأوا منع النكاح في العدة عبادة[2].

وهكذا تبدو ترجيحات ابن رشد للتعليل والمعقولية واضحة جلية ولو أنها مخففة وملطفة.

وقد تعرض مطولا لمسألة نجاسة سؤر الكلب وللحديث الشريف "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه وليغسله سبع مرات. . . " وذكر أقوال العلماء في فهمه وتعليله أو عدم تعليله. ويبدو أنها جميعا لم تقنعه ولم تشف غليله. ولذلك عرج على قول أعجبه وهو لجده ابن رشد الفقيه، قال " وقد ذهب جدي رحمه الله في المقدمات إلى أن هذا الحديث معقول المعنى، ليس من سبب النجاسة بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كَلِباً، فيخاف من ذلك السم". قال ابن رشد الحفيد " وهذا الذي قاله رحمه الله هو وجه حسن على طريقة

---

(١) نفسه: ٢/١٦٩.

(٢) نفسه: ٢/١٦٩.

المالكية، فإنه إذا قلنا أن ذلك الماء غير نجس (وهو قول المالكية) فالأولى أن يعطى علة في غسله من أن يقال إنّه غير معلل[1].

وعلى العموم، فهو يثبت ويؤيد كون التعليل والمعقولية والمصلحية أمر سائد في كل مجالات الشريعة، من عبادات وغيرها. بل إنه يرى أن هذا هو الأصل الذي يعول عليه إلا إذا تعذر إدراكه على الفقيه، أو عجز عن إثباته. قال رحمه الله: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول "عبادة" إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فانه بيِّنٌ من أمرهم في أكثر المواضع[2].

تكييف الأحكام مع مقاصدها

يترتب على ما سبق من القول بتعليل الشريعة ومن البحث في آحاد أحكامها وتحديد عللها ومقاصدها، اعتبار تلك العلل والمقاصد عند إجراء الأحكام وتنزيلها وعند تحديد الوجوه والفروع التي تشملها أو لا تشملها. وهذا هو ما أعنيه بتكييف الأحكام مع مقاصدها. وهي إحدى ثمرات المنحى المقاصدي والنظر المقاصدي في الفقه.

وفي هذا المجال وهذا المستوى نجد لابن رشد أيضا تنبيهات وتطبيقات في مختلف الأبواب الفقهية. وفيما يلي بعض الأمثلة لذلك.

* من مسائل الزكاة مسألة المال المشترك بين مالكين متعددين، كالتجارة المشتركة، هل يتحدد النصاب بمجموع المال المشترك، أو بحسب نصيب كل واحد من الشريكين أو الشركاء؟ قال ابن رشد: "عند مالك وأبي حنيفة أن الشريكين ليس يجب على أحدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب، وعند الشافعي أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد"[3]. قال "وسبب

---

(1) بداية المجتهد: ١/ ٩٣.

(2) نفسه: ١/١٧٣

(3) نفسه: ١/٤٣٦

اختلافهم الإجماع الذي في قوله عليه الصلاة والسلام "ليس فيما دون خمس أوراق من الورق صدقة" فإنّ هذا القدر يمكن أن يفهم منه أنه إنما يخصه هذا الحكم إذا كان المالك واحد فقط، ويمكن أن يفهم منه أنه يخصه هذا الحكم، كان لمالك واحد أو أكثر من مالك واحد[1].

فالنص إذن – من حيث ألفاظه ودلالته اللغوية – يحتمل الوجهين معا، بل هو في العموم أظهر. لكن ابن رشد يرجع إلى النظر في أصل النصاب ومقصوده. أي لماذا شرط النصاب في أموال الزكاة أصلا ؟ ولذلك قال : " إلا أنه لما كان مفهوم اشتراط النصاب إنما هو الرفق، فواجب أن يكون النصاب من الشرط أن يكون لمالك واحد، وهو الأظهر[2].

* من مسائل الزكاة أيضا مسألة الذي بيده نصاب، ولكن عليه دين يستغرق ماله أو يستغرق حدا يخل بالنصاب، هل تجب عليه الزكاة باعتباره مالكا لمال فيه نصاب، أم تسقط عنه بالنظر إلى الدين الذي عليه ؟ فمن التزموا الظاهر والوقوف عند التعبد أوجبوا عليه الزكاة. ومن نظروا إلى المعاني والعلل رأوا أن لا زكاة عليه، لأنه في الحقيقة غير مالك للنصاب. وهذا ما رجحه واختاره ابن رشد بقوله "والأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة عن المديان، لقوله عليه الصلاة والسلام : "فيها صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم والمدين ليس بغني[3].

* وفي مسألة الاعتصار – وهو الرجوع – في الصدقات والتبرعات ذكر الحالات التي أجاز بعض الفقهاء الرجوع فيها، خلافا للأصل الذي هو عدم الجواز، لكنه اختار عدم الرجوع مطلقا بالنظر إلى مقاصد الشرع، فقال : " والرجوع في

---

(1) بداية المجتهد : ١/ ٤٣٧

(2) نفسه : ١/ ٤٣٧

(3) نفسه : ١/ ٤١٧

الهبة ليس من محاسن الأخلاق. والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق[1].

* وفي رده على الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن الخلع لا يجوز ولا يُعطَى للمرأة إلا بأسباب زائدة على مجرد رغبة المرأة وتراضيها مع الزوج، احتج عليهم بكون مقصود الخلع هو أن يكون حقا للمرأة نظير حق الزوج في الطلاق. قال: "والفقه أن الفداء إنما جعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل إذا فرك المرأة، جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل"[2].

* وفي حالة اللعان الذي يقع بين الزوجين بسبب الاتهام بالزنى رد على بعض الفقهاء الذين يرون إمكانية استمرار الزوجية بعد اللعان، رد عليهم اعتمادا على مقاصد النكاح التي يتعذر تحقيقها بعد كل الذي وقع، قال: "وذلك أن الزوجية مبناها على المودة والرحمة. وهؤلاء (يعني المتلاعنين) قد عدموا ذلك كل العدم. ولا أقل من أن تكون عقوبتهما الفرقة. وبالجملة فالقبح الذي بينهما غاية القبح"[3].

* ويظهر أثر المقصد في تكييف الحكم الشرعي، في حديث النهي عن تلقي الركبان (أي أصحاب السلع) قبل دخولهم الأسواق. فعلى القول بأن مقصود النهي حماية أهل الأسواق حتى لا يتفرد المتلقي بالرخص دونهم، تترتب أحكام وتطبيقات معينة، وعلى القول بأن مقصوده حماية البائع الذي لا يعرف ثمن السوق من غبن المتلقي الذي يتصيد البائعين خارج السوق، تترتب أحكام وتطبيقات أخرى. قال أبو الوليد " فرأى مالك أن المقصود بذلك أهل الأسواق لئلا ينفرد المتلقي برخص السلعة دون أهل الأسواق، ورأى أنه لا يجوز أن يشتري أحد سلعة حتى تدخل السوق... وأما الشافعي فقال: إن

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٥٤٠

(٢) نفسه: ٢/ ١١٣

(٣) نفسه: ٢/ ٣٠٤

المقصود بالنهي إنما هو لأجل البائع يغبنه المتلقي، لأن البائع يجهل سعر البلد... "[1].

اعتبار المآلات

ومن صور تكييف الأحكام مع مقاصدها النظر في المآلات وتوجيه الأحكام تبعا لذلك، وهذا وجه آخر من وجوه المنحى المقاصدي التي نبه عليها وعلى أمثلتها أبو الوليد ابن رشد. حيث إن الحكم أو الفعل المحكوم فيه قد يكون له في مآله من النتائج والتطورات ما ليس له في حاله عند الاجتهاد له وتقرير حكمه. فإذا ثبت أو ترجح حصول فارق مؤثر بين الحال والمآل، وجب النظر في هذا المآل وأخذه بعين الاعتبار في تقرير الحكم وفي تنفيذه.

ومن الأمثلة الواردة عند ابن رشد في هذا الباب بعض الحالات التطبيقية للعقوبات. ومنها تنفيذ حكم القصاص في الجراح على المعتدي: هل يقتص منه فوراً أم ينتظر إلى حين شفاء الجرح. قال ابن رشد: " فعند مالك أنه لا يستقاد من جرح إلا بعد اندماله. وعند الشافعي على الفور. فالشافعي تمسك بالظاهر، ومالك رأى أن يعتبر ما يؤول إليه أمر الجرح، مخافة أن يفضي إلى إتلاف النفس»[2].

قلت: فالشافعي نظر إلى الحال، ومالك نظر إلى المآل. والمآل هنا منظور إليه لفائدة المجني عليه. ولكن قد ينظر إليه لفائدة الجاني أيضا. من ذلك أن جمهور الفقهاء يرون - كما يذكر ابن رشد - أن لا يقام الحد في الحر الشديد ولا في البرد الشديد، خلافا لبعض الفقهاء. قال أبو الوليد في تفسير موقف الجمهور وخلاف من خالفهم: " وسبب الخلاف معارضة الظواهر للمفهوم من الحد، وهو أن يقام حيث لا يغلب على ظن المقيم له فوات نفس المحدود؛ فمن نظر إلى الأمر بإقامة

---

(1) بداية المجتهد: ٢/ ٣٠٤٢

(2) نفسه: ٢/ ٣٠٤

الحدود مطلقا من غير استثناء قال : يحد المريض، ومن نظر إلى المفهوم من الحد قال: لا يحد المريض حتى يبرأ، وكذلك الأمر في شدة الحر والبرد "[1] .

القيـاس المقاصـدي

وأعني به ذلك القياس الذي ينبني على النظر إلى مقاصد الأحكام ومقاصد الشريعة عامة واستحضارها وتحكيمها، بحيث ينبني الحكم الاجتهادي على اتباع تلك المقاصد وتحقيقها. فالقياس هنا لا يتقيد بالشروط الشكلية من المشابهات الصورية، والعلل الظاهرة المنضبطة، والأمارات المقترنة. . . بل يتجه رأسا إلى المقصد، وإلى المصلحة التي راعتها الشريعة وبنت عليها أحكامها، فيعتبر بها ويقيس بها ويقرر من الأحكام ما يضمن رعايتها وتحقيقها فيما يطرأ ويجدّ من أحداث وأحوال.

وهذا اللون من القياس، يقع على مستويين : مستوى خاص، ومستوى عام. فالأول هو القياس على مسائل محددة. والثاني هو القياس على أصول كثيرة لا تنحصر. وهذا هو الذي يسميه ابن رشد " القياس المرسل " ويكثر من ذكره والتنبيه عليه.

أما القياس الأول فلم يميزه باسم خاص. ومن أمثلته التي وردت وتكررت عند ابن رشد مسألة القياس على الرخص، كما في حالة المريض الذي يشق عليه أداء الصلوات كلها في أوقاتها، هل يرخص له بالجمع المرخص به للمسافر ؟ قال ابن رشد : " فإن مالكا أباحه له. . . ومنع ذلك الشافعي. والسبب في اختلافهم هو الاختلاف في تعدي علة الجمع في السفر، أعني المشقة. فمن طرد العلة رأى أن هذا من باب الأولى والأحرى. وذلك أن المشقة على المريض في إفراد الصلوات أشد منها على المسافر. ومن لم يعدّ هذه العلة وجعلها - كما يقولون - قاصرة، أي خاصة بذلك الحكم دون غيره لم يجز ذلك "[2] .

---

(1) بداية المجتهد : ٢ / ٩٦٠

(2) نفسه : ١ / ٣٠٢

ومن هذا القبيل أيضا مسألة المساقاة التي وردت الرخصة بها في السنة النبوية، حيث عمل بها النبي صلى الله عليه وسلم مع يهود خيبر، فاتفق معهم على رعاية النخل ولهم نصف ثمارها. وهذه رخصة على خلاف الأصل. فذهب بعض الفقهاء إلى قصرها على النخيل، أو النخيل والكرم، فلا يقاس عليها ولا يتوسع فيها. وقال مالك بجوازها في كل أصل ثابت كالرمان والتين والزيتون وما أشبه ذلك، من غير ضرورة، وكذا في الأصول غير الثابتة كالمقاثي والبطيخ والزرع.

قال القاضي في بيان سبب هذا الاختلاف: " فعمدة من قصره على النخل أنها رخصة، فوجب أن لا يتعدى إلى ما لم تثبت فيه السنة. وأما مالك فرأى أنها رخصة ينقدح فيها سبب عام، فوجب تعدية ذلك إلى الغير. وقد يقاس على الرخص عند قوم إذا فهم هنالك أسباب أعم من الأشياء التي علقت الرخص بالنص فيها[1].

ومن أمثلة القياس المقاصدي الخاص، مسألة الوصية وكونها لا تتجاوز ثلث التركة كما ورد في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حين استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في أن يتصدق (على سبيل الوصية) بثلثي ماله، أو بنصف ماله، أو بثلث ماله، فقال له النبي عليه السلام: الثلث والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس "[2].

فبعض الفقهاء جعلوا هذا التحديد عاما في جميع الحالات، أعني سواء كان للموصي وارث أو لم يكن. وبعضهم التفتوا إلى المقصد من التحديد، وهو مشار إليه في الحديث... فأجازوا الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له. قال ابن رشد: " وسبب الخلاف: هل هذا الحكم خاص بالعلة التي علله بها الشارع أم ليس بخاص، وهو أن لا يترك ورثته عالة يتكففون الناس - كما قال عليه الصلاة والسلام - "إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس "

---

(١) بداية المجتهد ٢ / ٣٩٩

(٢) نفسه ٢ / ٥٤٤

فمن جعل هذا السبب خاصا وجب أن يرتفع الحكم بارتفاع هذه العلة. ومن جعل الحكم عبادة، وإن كان قد علل بعلة، أو جعل المسلمين في هذا المعنى بمنزلة الورثة، قال: لا تجوز الوصية بإطلاق بأكثر من الثلث"[1].

ومن أمثلة هذا القياس المقاصدي الخاص أيضا، النهي الوارد في الحديث الشريف: "لا يقض القاضي حين يقضي وهو غضبان" قال أبو الوليد: "ومثل هذا عند مالك: أن يكون عطشان، أو جائعا، أو خائفا، أو غير ذلك من العوارض التي تعوقه عن الفهم"[2]. ومنه أيضا ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة وأصحابه من إثبات حق الشفعة للجار على غرار ثبوتها للشريك، فمن جملة ما أورده ابن رشد من أدلتهم في ذلك: "لما كانت الشفعة إنما المقصود منها دفع الضرر الداخل من الشركة، وكان هذا المعنى موجودا في الجار، وجب أن يلحق به"[3].

أما المستوى الثاني من القياس المقاصدي فهو الذي يسمى - كما أسلفت - "القياس المرسل"، وهو قياس لا يستند إلى أصل واحد ومثال معين من الشرع يقاس عليه ويهتدى به. بل هو القياس والاهتداء بالتوجهات العامة والمقاصد العامة للشريعة، لتقرير ما يحققها ويخدمها من الأحكام الاجتهادية. والقياس بهذا المعنى ليس سوى أصل المصلحة المرسلة، أو أصل الاستصلاح، كما سماه الإمام الغزالي.

وقد بث ابن رشد كلمات متفرقة عن مفهوم هذا القياس المرسل، وردت تعليقا منه على بعض الاجتهادات الفقهية المنبنية عليه. منها قوله: "وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه"[4].

---

(1) بداية المجتهد: ٢/ ٥٤٤

(2) نفسه: ٢/ ٥٤٤

(3) نفسه: ٢/ ٤١٦

(4) نفسه: ٢/ ٨

وقال في موضع آخر: " ومثل هذا يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لم يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم تستند إلى أصول منصوص عليها "[١].

فهو إذن لا يستند إلى أصل معين منصوص، بل يستند إلى ما هو أعم وأقوى، يستند إلى المصلحة الشرعية العامة التي روعيت وثبتت في نصوص عامة وخاصة غير منحصرة. فهو " قياس إجمالي "كما وصفه الدكتور حسن الترابي[٢]، في مقابل القياس التفصيلي، أو القياس الجزئي. فهو - حسب الترابي أيضا - " فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلا فيحكم على الواقعة قياسا على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب معنى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة "[٣].

أما أمثلته عند ابن رشد فمنها القول في حكم النكاح، هل هو شيء واجب على المكلفين ؟ أم هو مندوب ؟ أم هو مجرد مباح متروك لخيرة المكلف، إن شاء فعله وإن شاء تركه ؟.

حكى ابن رشد قول الجمهور بالندب، وقول الظاهرية بالوجوب، وقول المالكية الذي يجعل حكمه يختلف من حال إلى حال، فقد يكون في حق بعض الناس واجبا، وفي حق آخرين مندوبا، وفي حق آخرين مباحا، بحسب حالة كل واحد وقدرته ومدى تعرضه للفتنة والعنت، ثم وضح مستند هذا التوجه الأخير بقوله " فأما من قال إنه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب، وفي حق بعضهم مباح، فهو التفات إلى المصلحة. وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل. . . "[٤].

---

(١) بداية المجتهد: ١/٤٥٣

(٢) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص: ٣٥

(٣) نفسه ص: ٣٤

(٤) نفسه: ٢/٨

ومنها مسألة الزوج المفقود الذي لا يعرف له أثر ولا خبر، وقد يكون فقد في حرب، أو في فتنة داخلية، أو لغير ذلك من الأسباب المعروفة أو غير المعروفة . . . هذا الزوج هل تنتظره زوجته أبدا ؟ هل تنتظره مدة معينة ؟ سنة ؟ أو سنوات ؟ هل تطلق عليه إذا طلبت ؟ وفي أي حالة وبأي شروط ؟

كل هذه الحالات والتساؤلات لها عند الفقهاء اجتهادات وتقديرات متفاوتة، ليست هي التي تعنينا بقدر ما يعنينا كونها جميعا لا تستند إلى نص شرعي خاص، وإنما سندها هو تقرير المصالح والمفاسد والموازنة والترجيح بينها. وفي هذا يقول ابن رشد : " وهذه الأقاويل كلها معناها على تجويز النظر بحسب الأصلح في الشرع، وهو الذي يعرف بالقياس المرسل "[1] .

والعمل بهذا القياس المرسل يصل أحياناً إلى حد تخصيص أحكام عامة منصوصة، وهو الأمر الذي نجده خاصة عند المالكية. ومن أمثلة هذا التخصيص المصلحي التي أوردها ابن رشد مسألة تغريب الزناة بعد جلدهم كما في قوله صلى الله عليه وسلم " البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام "، فذهب مالك إلى أن التغريب على الرجل دون المرأة. وهذا تخصيص لعموم النص. قال أبو الوليد : " ومن خصص المرأة من هذا العموم، فإنه خصصه بالقياس، لأنه رأى أن المرأة تعرض بالغربة لأكثر من الزنا. وهذا من القياس المرسل، أعني المصلحي، الذي كثيرا ما يقول به مالك "[2] .

ومن هذا الباب أيضا مسألة تضمين الصناع، فإن عددا من فقهاء السلف والخلف قالوا بتضمين الصناع ما هلك بأيدهم من أمتعة المستصنعين، وهذا خلاف القاعدة العامة بعدم تضمين المؤتمنين. قال القاضي : " ومن ضَمَّنه (أي الصانع) فلا دليل له إلا النظر إلى المصلحة وسد الذريعة . . "[3] .

---

(١) بداية المجتهد : ٢ / ٨٥

(٢) نفسه : ٦٨٧

(٣) نفسه : ٢ / ٣٧٧

والقياس المرسل كما يكون لجلب المصالح ورعايتها، فإنه يكون لدفع المضار والمفاسد. مثال ذلك الشريكان إذا تنازعا وتشاحا في شيء مشترك بينهما مما لا يمكن قسمته كالآلة والبئر. فإذا أراد أحدهما البيع لأخذ حصته وامتنع الآخر، هل يجبر الممتنع على البيع؟ قال ابن رشد: "قال مالك وأصحابه: يجبر على ذلك، وقال أهل الظاهر: لا يجبر، لأن الأصول تقتضي أن لا يخرج ملك أحد من يده إلا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع. وحجة مالك أن في ترك الإجبار ضررا، وهذا من باب القياس المرسل"[1].

ومن هذا القبيل أيضا القصاص في القتل إذا ارتكبه جماعة فقتلوا واحدا، هل نقف عند ظاهر النص(أن النفس بالنفس(أم أن القصاص يجري على جميع القتلة؟. ذهب جمهور العلماء من السلف والخلف إلى قتل الجماعة بالواحد خلافا لأهل الظاهر. قال ابن رشد: "فعمدة من قتل بالواحد الجماعة: النظر إلى المصلحة..."[2].

وشبيه بهذه المسألة مسألة الاشتراك في القتل بين من يجب عليه القصاص ومن لا يجب (كالمكلف مع غير المكلف، والعامد مع المخطئ...) فذهب أبو حنيفة إلى سقوط القصاص عليهما معا، وعليهما الدية، من باب إسقاط الحدود بالشبهات. وقال مالك والشافعي: على الأول القصاص، وعلى الآخر نصف الدية. قال ابن رشد: "وعمدة الفريق الثاني: النظر إلى المصلحة التي تقتضي التغليظ لحوطة الدماء"[3].

بقي أن أقف قليلا عند هذا القياس المرسل من حيث القائلون به والمنكرون له فما هو معروف ومشتهر أن الإمام مالكا يقول به ويعمل به، وأيضا يكثر الاعتماد عليه. وهذا أمر ربما قد اتضح بدرجة كافية فيا تقدم من أمثلة. وهو ما صرح به ابن رشد مرارا. ومفهوم ذلك أن أئمة وفقهاء آخرين يعملون به أيضا، لكن دون مالك

(١) بداية المجتهد: ٢ / ٤٣٢

(٢) نفسه: ٢ / ٦٣٣

(٣) نفسه: ٢ / ٦٢٩

وأصحابه. ولذلك استغربت حين وجدت أبا الوليد يقول عن القياس المرسل: "وقد قلنا في غير ما موضع: إنه ليس يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلا مالك"[1] مع أننا قدمنا قبل قليل ما حكاه عن جمهور الفقهاء من الأخذ بالقياس المرسل في مسألة قتل الجماعة بالواحد.

وحسبنا في رد قوله هذا الذي جعل فيه العمل بالقياس المرسل خاصا بالإمام مالك وحده من دون سائر علماء الأمصار، ما ذكره هو نفسه في مسألة المدين المدعي للإفلاس قال ابن رشد: "ولكنهم (أي الفقهاء) مجمعون على أن المدين إذا ادعى الفلس ولم يعلم صدقه، أنه يحبس حتى يتبين صدقه أو يقر له بذلك صاحب الدين، فإذا كان ذلك خلي سبيله...".

ويضيف ابن رشد: "وإنما صار الكل إلى القول بالحبس في الديون، وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح، لأن ذلك أمر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض. وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل"[2]. انتهى كلامه، وهو غني عن التعليق.

غير أني أنبه إلى أن القول بتفرد مالك بتحكيم المصلحة وبناء الأحكام عليها تردد على لسان عدد من العلماء الذين جعلوا هذا الأصل من خصوصيات مالك وأصحابه. والحق أن هذا التفرد المزعوم غير مسلم وغير صحيح عند المحققين. قال الإمام شهاب الدين القرافي: "ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها. وأما المصلحة المرسلة، فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة. وهذا هو المصلحة المرسلة"[3].

---

(١) بداية المجتهد: ٢ / ٤٣٢

(٢) نفسه: ٢ / ٤٧٣

(٣) الذخيرة: ١ / ١٥٢

فبقي أن خصوصية مالك وأصحابه لا تكمن في التفرد بأصل القياس المرسل، وإنما في كثرة ا ستعماله والريادة فيه.

المقاصد العامة للشريعة

القياس المقاصدي، والقياس المرسل منه خاصة، يحتاج إلى دراية عامة واسعة بمقاصد الشريعة، لأنه منها يستمد وبها يسترشد. بل إن الاجتهاد عموما لا يمكن أن يكون قويما وسديدا بدون خبرة ودراية بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً. وكما قال شيخ المقاصد أبو اسحاق الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها. . . "[1].

وفقيهنا أبو الوليد ابن رشد، وإن كان كتابه المعتمد في هذه الدراسة إنما هو كتاب فقه وأحكام فقهية جزئية، فقد نثر فيه -كما في غيره- إشارات وإضاءات عن المقاصد والأسس العامة للشريعة الإسلامية. ومن أهم ذلك ما أورده في خاتمة كتاب (بداية المجتهد)، حيث لخص مقاصد الأعمال الشرعية العملية في كون مقصودها الأساسي هو تحقيق "الفضائل النفسانية. . . "[2] التي ترمي إلى جعل المكلف قائما بشكر من يجب شكره وتعظيم من يجب تعظيمه، مثلما يتجلى ذلك في أحكام العبادات، أو ترمي إلى جعله متخلقا بخلق العفة، ويتجلى ذلك في الأحكام الخاصة بالطعام والشراب والنكاح، أو ترمي إلى تحقيق العدل في الأموال والأبدان، كما في أحكام العقوبات والحروب، قال: "لأن هذه كلها يطلب بها العدل"[3]. ثم قال: "ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلبُ الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل،

---

(١) الموافقات: ٤/ ١٠٥.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٧٥٠

(٣) نفسه: ٧٥١

وكذلك الأمر في الصدقات "[1]، وقد جعل النهاية لكتاب (البداية) هذه العبارة التي قال فيها: " والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل "[2].

ومن النصوص الجامعة في باب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ما جاء في كتابه (فصل المقال)، حيث قال رحمه الله: " وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق".

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتَجنُّبُ الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى "العلم العملي". وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى "الفقه"، والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى "الزهد" و "علوم الآخرة". وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه "[3].

وبهذين النصين المتشابهين المتكاملين يلفت القاضي أبو الوليد انتباهنا إلى جوانب مهمة جداً من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، وأعني بها مقاصدها التربوية والتعليمية والخُلقية. وهي مقاصد منصوص عليها أو مشار إليها في نصوص عديدة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة، كقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قَبلُ لفي ضلال مبين﴾[4]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق "[5].

---

(1) بداية المجتهد: ٢ / ٧٥١

(2) نفسه: ٧٥١

(3) فصل المقال: ٤٩ / ٥٠، وكتاب أبي حامد الذي يشير إليه، الظاهر أنه هو (إحياء علوم الدين)

(4) سورة الجمعة الآية: ٢

(5) موطأ الإمام مالك، كتاب (حسن الخلق).

الكتب المعتمدة

- بداية المجتهد، لابن رشد، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد : نشر دار الجيل ببيروت ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة - ١٤٠٩/ ١٩٨٩ .
- فصل المقال، له أيضا. طبعة دار الشرق، ١٩٦٨ .
- أعمال ندوة ابن رشد - منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ١٩٧٨ .
- ابن رشد وعلوم الشريعة، لحمادي العبيدي. دار الفكر، بيروت، ١٩٩١ .
- بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابري - نشر المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ١٩٦٨ .
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي، بتحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الارشاد. بغداد، ١٩٧١ .
- تجديد أصول الفقه الإسلامي، لحسن الترابي - دار الفكر - الخرطوم.
- الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، تحقيق محمد حجي - دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٤ .
- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، بتحقيق عبد الله دراز - دار المعرفة بيروت - د. ت.
- الموطأ، للإمام مالك ابن أنس، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - طبعة دار إحياء الكتب العربية - مصر. د. ت.

المنهج الفقهي عند ابن رشد

الدكتور مصطفى نجيب

كلية عمان/ جامعة البلقاء التطبيقية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

مساهمة منا في إحياء ذكرى فقيه قرطبة وعالمها ابن رشد الحفيد رحمه الله تعالى، الذي فارق الحياة منذ ثمانية قرون بعد عمر حافل بالعطاء والإنجازات العلمية والطبية والفلسفية، في وقت كانت فيه الأندلس تشهد إقبالاً على علم الخلاف وعلم أصول الفقه وفقه المذاهب، وتوسعاً ملحوظاً في المنطق والعقل والتنظيم الفكري.

تأتي هذه الدراسة المتواضعة في الوقت الذي التفتت فيه العديد من الدول والكثير من المؤسسات العلمية، إلى نتاجه الفكري، فعكفت عليه دراسة وتحليلاً للإفادة منه، وللكشف عن فقه الحفيد، عبر كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بالقدر الذي يتناسب مع هذا الغرض، من خلال الحديث عن أبرز الجوانب التي تكشف عن فقه ابن رشد ومنهجه، وهذه الجوانب هي:

أولاً: حياته وعصره.

ثانياً: غرضه من وضع بداية المجتهد.

ثالثاً: فقه ابن رشد في بداية المجتهد.

رابعاً: منهجه في بداية المجتهد.

أولاً: حياته وعصره:

ما كان لباحث منصف جمع إلى سعة المعرفة، ودقة البحث صفاءَ النية أن يغمط حق «محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي» في الفقه، حيث ولد في بيت يمور بالجاه، ويختال بالفقه والتشريع والقانون، وينتمي إلى أسرة عربية من أعرق الأسر الأندلسية في الإسلام وأبعدها شأواً في الفقه والسياسة والقضاء. كان أبوه قاضي قرطبة، وجده قاضي القضاة في الأندلس، وكلاهما يعدّ من أئمة المذهب المالكي.

وأما ابن رشد الحفيد الذي تفتحت عيناه في بيت فقه وقضاء، وتفاعل في صباه مع المعرفة والفقه ومجالسة العلماء في شتى أنواع المعرفة، فقد أحب الفقه ونشأ على دراسته ولم يبتعد عنه حتى صار نبض وجدانه وفيض مشاعره.

وقليل هم الرجال الذين برعوا في ميادين ومعارف شتى، ويُعدّون أعلاماً في كثير من الميادين وأسعدوا البشرية جمعاء بصنيعهم هذا، ومن هؤلاء، بل في مقدمتهم (في اعتقادي) ابن رشد الحفيد الذي لم يتخصص بفن واحد من العلوم، بل تجاوزه إلى غيره من صنوف المعرفة، فزاحم فحول عصره وردّ عليهم، ولم يقتصر الأمر معه إلى هذا، بل فندّ أقاويل من سبقه فتهافتت أقوالهم أمام قوة حجته وبراعة قوله وحسن مجادلته، نظراً لما كان يتمتع به من بصيرة نافذة، ونظر ثاقب، وأفق واسع، فأصبح يشار إليه بالبنان لنبوغه في ميادين مختلفة يرفد بعضها بعضاً فامتزجت بين يديه بطريقة يصعب التفريق بينها أحياناً.

وإن من الأمانة العلمية أن نقول: إن الميدان الذي بزّ فيه سائر معاصريه هو ميدان الطب والفلسفة، وهذا لا يمنع أبداً أن يكون فقيهاً حيث كان مضرب المثل في الفقه ومختلف العلوم والفنون كعلم الخلاف وعلوم اللغة العربية وآدابها وعلم الفلك وعلم الكلام، حيث كان يفزع الناس إلى فتياه في الطب، كما يفزعون إلى فتياه في

الفقه. وبراعته في الطب، كما يقول فيليب حتي[1] أكسبته إيماناً راسخاً لا يتزعزع ورسخت عقيدته بالله لأن من يدرس تركيب الجسم البشري يزداد إيمانه بالخالق سبحانه وتعالى.

ولم يكن ابن رشد منتصراً لمذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى أو لمالكية عصره، ولا من أهل الظاهر، بل كان من أكثر الناس استقلالاً برأيه واعتداداً بشخصيته، واثقاً بعقله، ولم يعرف عنه أنه من أرباب التقليد والإتباع، بل كان من أرباب الإبداع والتجديد، ولعل ثروته ومؤلفاته العلمية التي خلفها لخير شاهد على صحة ما نقول[2].

عصره:

ولد ابن رشد الحفيد سنة (٥٢٠هـ) قبل وفاة جده بشهر واحد، في وقت كانت فيه الأندلس تشهد نفوذ طبقة الفقهاء والإنفتاح لدراسة مذاهب أخرى غير المالكية والإقبال على فنون أخرى جديدة من العلوم الشرعية وغير الشرعية وخاصة أصول الجدل وأصول الفقه وعلوم الحديث النبوي الشريف، فكانت بذلك تضاهي بلاد المشرق وتحاذيها في أصناف المعرفة، فتمّ الإنفتاح على المذاهب السنية وغير السنية، وتضاعف سعي أهل الأندلس نحو المزيد من التفتح والتوسع العلمي في كثير من المناحي، وكانوا في شوق وتوق إلى الموضوعية والمنطق والعقل والتنظيم الفكري، مع تحررهم من السيطرة المالكية في الميادين السياسية والثقافية والقضاء والفقه والتأليف؛ فجسّد ابن رشد الحفيد رحمه الله هذه المعاني مجتمعه في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، إذ اعتبره كثير من الباحثين من أحسن ما ألف في الفقه، ولا

---

(١) انظر هذا القول في كتاب: نقولا زياده: قمم من الفكر العربي الإسلامي ص١٣١. الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.

(٢) استخلص هذه الترجمة من مجموع هذه المراجع:
ابن فرحون: الديباج المذهب ص٣٨٧ دار الكتب العالمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص٩، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، بدون سنة طبع.
يوسف فرحات: كتاب الموسوعة الفلسفة الإسلامية وإعلامها، الناشر نزاد كسيم، جنيف، ١٩٨٦.

يُعلم في فنه أنفع منه، ولا أحسن مساقاً، فهو أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبوب الفقه السني، يعتمدها الفقيه معياراً مرجعاً للبيان والتأويل.

وبما أن فقه ابن رشد مرتبط بكتابه هذا فمن المفيد أن نشير إلى سنة وضعه له حيث قال في نهاية كتاب الحج[1]: «وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو عام أربعة وثمانون وخمسمائة (٥٨٤هـ)، وهو جزء من كتاب بداية المجتهد الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاماً أو نحوها، والحمد لله رب العالمين، كان رضي الله عنه عزم حين تأليف الكتاب (أي بداية المجتهد) ألا يثبت كتاب الحج ثم بدا له بعد فأثبته».

وبهذا نستطيع أن نحدد تاريخ وضع هذا الكتاب والذي يكاد ينحصر بسنة (٥٦٣) أو سنة (٥٦٤) وهذا يعني أنه كان في بداية العقد الرابع من عمره حيث كان منصرفاً إلى الفقه والقضاء، وخاصة إذا علمنا أنه تولى القضاء وهو في الثالثة والأربعين من عمره؛ أي بعد فروغه من وضع هذا الكتاب، فاهتمامات ابن رشد ليست منطقية فحسب[2]، ولا فيزيائية طبيعية فقط، بل كانت إلى جانب ذلك اهتمامات فقهية، واعتقد أن هذه الفترة هي عهد ازدهاره الفكري ونضوجه العقلي وأغنى فترات عمره وأخصبها تأليفاً، فلا يتصور أبداً أن تكون نشازاً كما يتوهم البعض أو أمراً عرضياً كما يذهب إلى ذلك آخرون.

وحتى تكتمل الصورة المشرقة عن فقيه قرطبة وضوحاً، وبهاءاً ويظهر ابن رشد فيها كالبدر ليلة تمامه يبين للبشرية معالم الطريق في معارف كثيرة، كالطب والفلسفة والفقه، ويضع بصماته عليها، لابدّ أن نشير إلى بعض المحطات التي كان لها أثر ولو من بعيد على فقه الحفيد ونلمس عن قرب مدى تأثيرها عليه فنقول:

---

(١) بداية المجتهد: ١ / ٣٨٠، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨.

(٢) جمال الدين العلوي: المتن الرشدي، ص٦٧ الناشر: دار توبقال – الدر البيضاء- المغرب، ١٩٨٦.

شهدت نهاية القرن الثاني دخول المالكية إلى الأندلس[1]، وبقيت هذه البلاد الإسلامية (أو تكاد) على أدب مالكي مقنن هو أدب المسائل والأجوبة والنوازل والأحكام غايته إيجاد حلول دقيقة لعديد من القضايا التي تثيرها الحياة اليومية، معتمدين في ذلك على مذهب الإمام مالك رحمه (١٧٩هـ) أو بعض تلاميذه كابن القاسم (١٩١هـ)، ومن بعده سحنون (٢٨٠هـ) وغيرهم.

كما انتشر هذا الأدب على يد ابن حبيب (٢٣٨هـ) في مؤلفته الواضحة. والعتبي (٢٥٥هـ) في العتبية، وما لبث هذان الكتابان أن انتشرا في كامل الأندلس وأصبحا متنين لشروح ضافية ومطولة، وأهمها ما شرحه ابن رشد الجد للعتبية في البيان.

وكانت هذه فترة رواية فقه الإمام مالك رحمه الله، وأثر أهل المدينة (على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم) وأصحاب دواوين المسائل وشراح الموطأ الذين بذلوا قصارى جهودهم في تخريج الأحاديث النبوية وبالمنهجية الأصولية التي ضبطها في الموطأ، ولهذا، كانت نهاية القرن الرابع وبداية عصر ابن رشد الحفيد رحمه الله تعالى مسرحاً لهذين الفنين من العلوم الدينية.

فقام القاضي عياض (٥٤٤هـ) في كتابه المدارك وكتابه الشفاء بفصل جانب المسائل من دروس مالك عن جانب الحديث. كما ظهر الاهتمام بنوع من التدريس يعتمد الموطأ أو كتاباً مماثلاً كالمدونة أو المستخرجة ونحوهما على حد سواء.

ونتيجة لهذا كله ظهر مجتهدون كبارٌ مختصون في أصول الفقهِ والحديث أمثال ابن عبدالبرّ (٤٦٣هـ)، كما شهدت هذه الفترة ميلاد الفقيه الظاهري ابن حزم (٤٥٦هـ)، صاحب فقه الجدل الذي بزّ معظم معاصريه، فلقي حظوة وترحيباً لدى السلطة السياسية فنشر مذهبه تأليفاً وتدريساً، وجادل معظم فقهاء المالكية وغلبهم الاّ الباجي (٤٧٤هـ) المالكي الوحيد الذي قوي على مجادلته بعد أن عاد من رحلة

---

(١) عبدالمجيد التركي: اعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص١٨٢ -جامعة محمد الخامس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية -منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت.

مشرقية دامت ثلاثة عشر عاماً تشبع فيها بالحديث والأصول والجدل، فغلب ابن حزم وكان ذلك عام (٤٣٩هـ). وفتح الباب على مصراعيه لدراسة مذاهب أخرى غير المالكية وتلقي فنون جديدة مثل علم الحديث، كما اهتم الفقهاء بالمنهجية والجدل سواء في الفقه أو في الاصول. ونلفت النظر في هذا المقام إلى الباجي ومنهاجه الذي قصد به تعليم مواطنيه الجدل في اصول الفقه حيث دافع عن النظريات الأصولية الرائجة في الأوساط المالكية. بالإضافة إلى أن الأندلس ظلت على اهتمامها بأدب المسائل بفضل فقهاء كبار أمثال ابن رشد الجد (٥٢٠هـ).

وخلاصة الأمر: أن ابن رشد الحفيد رحمه الله تعالى تفتحت عيونه في عصر كانت فيه الأندلس على مستوى من العلم والبحث، مثلما كانت عليه بلاد المشرق، ولقيت المذاهب الفقهية من العناية والدراسة والاهتمام ما لقيه المذهب المالكي في هذا الخصوص، لا سيما أن اهتمام الأندلسيين كان في هذا العصر يعتني بعلوم شتى منها الشرعية وغير الشرعية كعلم الخلاف وأصول الفقه والحديث، فاتصل الشرق بالغرب وانتشرت المذاهب الفقهية السنيّة وغير السنية وأزدهرت العلوم وساد الاجتهاد المطلق.

ثانياً: غرضه من وضع بداية المجتهد.

لا يستطيع الباحث عن فقه ابن رشد الحفيد أن يحيط بهذا الموضوع ما لم يكن على دراية ووعي شديدين بكتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فهو الكتاب الوحيد الذي وصلنا في هذا المجال، فمن خلاله يستطيع أن يطلع على فقه الحفيد، الذي أصبح يشار إليه وإلى كتابه بالبنان عند الحديث عن فقه وفقهاء المالكية.

وقد صرح ابن رشد في مقدمة كتابه[1] عن غرضه من وضعه، فقال: «فإن غرضي من هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام

---

(1) ابن رشد: بداية المجتهد، ١/ ٢.

المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً كبيراً، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد».

وجاء في موضع آخر من هذا الكتاب وبالتحديد في كتاب القذف بعد أن نظر في القذف والقاذف والمقذوف والعقوبة الواجبة وبين آراء الفقهاء وأدلتهم وطرح الكثير من المسائل والتساؤلات في هذا الباب وانتهى إلى القول[1]: «فهذه هي أصول هذا الباب التي تبنى عليه فروعه، وإن أنسأ الله في العمر فسنضع كتاباً في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتباً ترتيباً صناعياً، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس حتى يكون به القارئ مجتهداً في مذهب مالك، لأن إحصاء جميع الروايات عندي شيء ينقطع العمر دونه».

كما نلمس هذا الهدف في أكثر من موضع في الكتاب فقال في نهاية كتابه بعد أن ذكر العديد من الفروع في هذا الباب ما نصه[2]: «ونحن نروم إن شاء الله تعالى بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتاباً جامعاً لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها. وهذا هو الذي عمله ابن القسام في المدونة، فإنه جاوب فيما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك التي هي فيها جارية مجرى الأصول لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى، بيد أن في قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم، فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك، ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب: «بداية المجتهد وكفاية المقتصد».

---

(١) المصدر السابق، ٢/٤٤٣.

(٢) المصدر السابق، ٢/٣٨٨.

إن المتتبع لهذه النصوص وغيرها يضع يده على غرض ابن رشد -رحمه الله- من تأليف كتابه هذا، حيث تتجلى في هذه النصوص التي أثبتها العديد من الأهداف التي ينشدها ويسعى إلى تحقيقها من وضع كتابه، أذكر بعضاً منها في هذا المقام[1].

١. إن كتاب بداية المجتهد لا يعدّ كتاباً في الفروع على مذهب الإمام مالك ولا على غيره من الأئمة، وليس كتاباً في الدفاع عن المالكية أو التعصب إليها كما كان يقتضي ذلك التقليد الطويل في الأندلس وهو التقليد الذي كان ما يزال قائماً زمن تأليف ابن رشد للبداية. وقد أكد ذلك بقوله: إن أنسأ الله في العمر فسنضع كتاباً في الفروع على مذهب مالك.

٢. حرص في كتابه على وضع دساتير وقوانين للقول الفقهي ورفعه على مستوى الجزئيات والوقائع اللامتناهية إلى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة، وهذا شأنه في سائر مؤلفاته، حيث كان يرمي من ذلك أن يبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد.

٣. إن حاجة الفقهاء والمهتمين بالأحكام الفقهية أصبحت ملحة إلى مصنف يجمع شتات الآراء الفقهية المختلفة، ويبين وجهة نظر كل مذهب في مختلف القضايا والأحكام، وخاصة أن ابن رشد قد درس الجهود السابقة لمن سبقه من الفقهاء ممن حاول أن يلج هذا المضمار، بيد أنهم لم يحرزوا قصب السبق فيه، ولم يفوا بالغرض المطلوب من الإلمام بكل الآراء الفقهية لشتى المذاهب، فضلاً عن الترجيح بينها واختيار الصواب منها دون تقليد أو اتباع أو تعصب.

٤. تجلت في بداية المجتهد قدرته العلمية وآراؤه الشخصية في تأييد مذهب أو رأي بعينه بما يراه من الصواب في ذلك.

---

(١) استخلصت هذه الأهداف من كتاب: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٦، ١/٣١٣.
وانظر أيضاً: جمال الدين العلوي: المصدر السابق ص٦٧.

كما نلمس في بداية المجتهد دعوته الصريحة والمعلنة لمعرفة علم أصول الفقه، وحذق اللغة العربية لتجتمع هذه مع معرفة المسائل الفقهية ليكون الشخص مجتهداً، وبعكس ذلك يبقى وعاءاً للمسائل الفقهية وحافظاً لها دون أن يستطيع الإجتهاد ولو بمسألة واحدة، شأنه في ذلك شأن الخفّاف (بائع الأحذية) الذي عنده خفافٌ كثيرة من صنع غيره، فسيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقَدمه فيلجأ حتماً إلى صانع الخفاف ليصنع له خُفّاً تصلح لقدمه. وهذا هو حال من أحصى وحفظ المسائل الفقهية فستعرض له مسألة لا يجد لها حلاً فسيلجأ حتماً إلى المجتهد ليبين له رأي الشرع فيها.

ثالثاً: فقه ابن رشد في بداية المجتهد:

لا يستطيع الباحث معرفة فقه ابن رشد ومكانته بين فقهاء المالكية، ما لم يكن على معرفة واطلاع تامّين بكتابه بداية المجتهد والذي كشف فيه أكثر من مرة عن غرضه من وضع الكتاب، وعمل على تحقيق هذه الأهداف المرجوة التي وضع الكتاب من أجلها.

ولعلنا نستطيع من خلال هذه الدراسة أن نتعرف على فقه الحفيد من خلال كتابه في وقت كانت بلاد الأندلس تشهد إقبالاً منقطع النظير على علم الخلاف وعلم أصول الفقه وفقه المذاهب، وتشهد في الوقت نفسه توسعاً ملحوظاً في المنطق والعقل والتنظيم الفكري.

وإن من نافلة القول، أن دراسة هذا الكتاب الذي يعد مشروعاً فقهياً كبيراً ودعامة في صرح الثقافة الإسلامية الزاهرة، لا يحتاج الباحث فيه إلى باع طويل في الفلسفة أو حظ وافر فيها كما يعتقد البعض، فصاحبه مالكياً وسليل عائلة ضمت كبار المالكية، ينقل بأمانة وموضوعية كل الآراء الصالحة حول القضايا التي تعد من الأصول والقواعد ويشفعها بالأدلة التي تبدو له أبلغ من غيرها، وربما يوحي بدليل من عنده يجده أكثر مواءمة في الاستدلال على القيام بالحجة المطلوبة،

وقد يستدعي الأمر منه أحياناً إلى الإمساك عن الإدلاء برأي نهائي في القضية عند تردده في قبول هذه أو تلك من الحلول المعروضة أو أدلتها.

وليس من العجب أن يسلك ابن رشد هذا النهج ويتبع هذا الأسلوب، فالفقه[1] نظام عام للمجتمع البشري، فيه توضيح لعلاقة الإنسان بخالقه وعلاقته ببني جنسه، وعلاقة المجتمعات المختلفة ببعضها، بل فيه توضيح لعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالمكان والزمان من حوله.

ولهذا نلمس حرصاً شديداً من ابن رشد -رحمه الله- على جعل صناعة الفقه تعتمد مقدمات دقيقة[2]، وقوانين صارمة تضبط عملية الاستنباط الفقهي وتقنن الممارسة الفقهية، حيث سلك هذا النهج في كتابه مختصر المستصفى أيضاً؛ لأن الغاية من الكتابين تكاد تكون واحدة وهي رفع شعار الاجتهاد.

ولا عجب أن يتبع ابن رشد هذا المنهاج في بداية المجتهد، فصناعة الفقه من حيث هي صناعة متشعبة ومعقدة، يحتاج الناظرون فيها من المتأخرين إلى أمور لم يضطر إليها المتقدّمون، بمعنى أن حاجتهم أكثر وآكد إلى قوانين تحوط أذهانهم وتمنعها من الخطأ وليس علم الأصول -في نظره- شيئاً أكثر من تلك القوانين التي تسدد العقول نحو الصواب؛ فهو بمثابة الآلة المنطقية التي يضبط بها الفقيه فتاويه.

وليس عجباً أن يتقن ابن رشد -رحمه الله- فن هذه الصناعة الفقهية، فهو من أهل قرطبة عاصمة الأندلس، وقاضي الجماعة فيها، وأحاط بكثير من العلوم الشرعية وغير الشرعية، روى عن أبيه واستظهر عليه الموطأ حفظاً. وأخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبدالعزيز، وأبي عبدالله المازري، كما درس الأصول وعلم الكلام وغلبت عليه الدراية أكثر من الرواية.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ١/٥.

(٢) ابن رشد، مختصر المستصفى، ص ١٩-٢٠.

ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً وساعده في ذلك الفترة التي عاش فيها وما شهدته من تطور علمي، فواءم نفسه معه، وأخذ من كل علم بطرف و نجح في ذلك، فهو الطبيب البارع والفيلسوف الحاذق والفقيه، والأصولي الذي ارتفع بالفقه عن مستوى الجزئيات إلى مستوى الأصول المقررة، وكان على قدر كبير من الإعراب والشعر والأدب.

وقد أفاد كثيراً من حاضرة الأندلس في تلك الفترة[1] التي نحت منحى آخر في طريقتها في البحث العلمي فابتعدت عن الطريقة التقليدية المقتصرة على فقه الإمام مالك -رحمه الله- وشرح الموطأ، وأدب المجادلة عن المالكية والتعصب إليها، وأصبحت منذ بداية القرن الخامس في عصر الاجتهاد المطلق بعد أن برع كثير من العلماء بعلم الخلاف وأصول الفقه وعلوم الحديث وأصبحوا على دراية تامة بالمذاهب السنية و غير السنية، ونتيجة لهذه التطورات مجتمعة لم يجد العلماء حرجاً بفصل جانب المسائل من دروس الإمام مالك عن جانب الحديث، ورافق ذلك الاهتمام نوع من التدريس المتوازن يعتمد على الموطأ أو ما يماثله، و يعتمد المدونة أو ما يماثلها عند المالكية في وقت زاد فيه الإقبال على دراسة المذاهب الفقهية الأخرى.

ولسائل أن يسأل: هل أثرت هذه التغيرات والتوجهات والمعارف والعلوم التي وصفناها على فقه ابن رشد، وتجلت واضحة في كتابه بداية المجتهد؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول: نعم، لقد استطاع ابن رشد أن يتعامل بجميع هذه المعطيات مجتمعة بقلب واعٍ وفكر ثاقب، وبإحساس مرهف، واستطاع أن يمزج بين هذه المعارف بطريقة يخدمُ بعضها بعضاً، ويصعب التفريق بينها أحياناً.

ووفق في توظيف هذه المعطيات في بداية المجتهد وتجلّت بوضوح تام بمقصد الكتاب و منهجه وكيفية تناوله للبحث وتصوره، فكان كتابه عنواناً على مقدار معرفته بالشريعة -في الوقت الذي كان ينظر إليه بمنظار الفلسفة- فذكر فيه أقوال

---

[1] عبدالمجيد التركي، المرجع السابق، ص ١٨٣.

فقهاء الأمة من لدن الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين إلى أن فشا التقليد مع بيان دليل كل واحد منهم من الكتاب والسنة والقياس والترجيح وبيان الصحيح.

كما ذكر أسباب الخلاف، وعلل وَجْهَهُ، فأفاد الأمة وأمتع الناس بفقهه؛ إلا أنه كعادته في سائر مؤلفاته سلك في بداية المجتهد نفس النهج، فنجده يضع دساتير وقوانين للقول الفقهي ويرفعه من مستوى الجزئيات والوقائع اللامتناهية إلى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة ونجح في ذلك. فكتاب البداية جدير حقاً بكل اهتمام لأنه يمثل أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبواب الفقه التي يعتمدها الفقيه معياراً ومرجعاً للبيان والتأويل.

رابعاً: منهج ابن رشد في بداية المجتهد:

إن المتتبع لصفحات بداية المجتهد يكاد لا يلمس اختلافاً يذكر بينه وبين سائر كتب الفقه عند المالكية وحتى عند بقية المذاهب الفقهية، بل يستمتع بوضوح عرضه وسهولة متناوله وقد لا يلحظ اختلافاً في عرض الكتب والأبواب والمسائل، فيجد كتاب الطهارة والغسل والتيمم والصلاة والزكاة والصيام والحج وهكذا شأنه بذلك شأن سائر الفقهاء، إذ سار الجميع على هذا النسق الرتيب إلى حد بعيد.

ولكن المتمعن والحاذق بالصناعة الفقهية في هذه الأبواب يجد اختلافاً في طريقة معالجته لهذه الأبواب وما حوته من مسائل بطريقة تختلف عن غيره من الفقهاء (شأنه بذلك شأن سائر مؤلفاته) ليحقق بذلك هدفه المعلن في كتابه وهو أن يبلغ المجتهد بهذا الكتاب رتبة الاجتهاد، وبعد تحقيق هذا الهدف وتمكنه من هذه الصناعة الفقهية وحذقه لها يسمى عندئذ فقهياً. ومن هنا يتضح لنا معنى قول القائلين[1] فيه بأن كتابه يتسم بطابع الفلسفة سواء بمقصده أو منهجه أو كيفية تناوله للبحث وتصوره، ففيه فتح مجالاً جديداً في الدراسات الفقهية خاصة بالفقه المقارن، ويعتبر أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على أبواب الفقه المختلفة، وهذه صناعة فقهية محكمة امتاز بها ابن رشد رحمه الله عن غيره من

---

(١) عبد المجيد التركي: المرجع السابق ١٨٢.

الفقهاء في كتابه، وفيما يأتي أهم المحاور الرئيسية والتي تكشف عن منهجه الذي سار عليه:

١- تفسير بعض الكلمات التي كان يطلقها وبيان مراده منها:

تزداد الصورة وضوحاً في منهج ابن رشد رحمه الله إذا عرفنا معاني الألفاظ التي كان يستخدمها في بداية المجتهد ومن ذلك[١]:

- إطلاق مصطلحي الاتفاق والإجماع: كثيراً ما استخدم ابن رشد هذين المصطلحين وغاير بينهما في أكثر من موضع، حيث كان يطلق الاتفاق ويريد به الاجماع بمعناه الاصطلاحي، ومثال ذلك قوله في أول كتاب الطهارة[٢]: «اتفق المسلمون على أن الطهارة الشرعية طهارتان: طهارة من الحدث وطهارة من الخبث». وكان يستخدم كذلك كلمة «أجمع» بدل «اتفق» كقوله[٣]. أجمع العلماء على أن المياه طاهرة في نفسها، مطهرة لغيرها...». وأحياناً كان يعبر «باتفاق المسلمين»، وأحياناً «باتفاق العلماء» فإذا كانت المسألة موضع الاتفاق ظاهرة واضحة، فإنه يعبر عنها باتفاق المسلمين. وإن كانت المسألة غير واضحة فإنه يعبر عنها باتفاق العلماء، إشارة إلى أنهم هم الذين يقومون بتوضحيها وإظهارها، وغالباً ماكان يبدأ رأس كل مسألة بمثل هذه العبارات غير أنه لم يسر على هذه القاعدة في كل المواضع، فيمكن القول بأن التعبير ين مجرد تفنن حسب ما يتفق له.
- استخدامه لكلمة العلماء وكلمة الفقهاء:

كان يستخدم ابن رشد كلمة العلماء أحياناً وكلمة الفقهاء أحياناً أخرى، وبينهما فرق حيث أن كلمة العلماء أشمل من كلمة الفقهاء، إذ أنها تشمل كل من اشتغل بالفقه وغيره من العلوم. أما كلمة الفقهاء، فهي تشمل المشتغلين بالفقه فحسب، وعلى هذا الأساس سار ابن رشد، فإذا كانت المسألة من المسائل التي

---

(١) علي محمد معوض: بداية المجتهد ١ / ٣١٦.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ١ / ٧.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد ١ / ٢٣، ٣١، ٣٥، ٤٩.

لا تخص الفقهاء في بحثها وتمحيصها، عبر عنها بلفظ «اتفاق العلماء» وإذا كانت من المسائل التي تخص الفقهاء في بحثها وتمحيصها عبر عنها بلفظ «اتفاق الفقهاء».

- استدلاله بالإجماع بعد استدلاله بالكتاب والسنة عمد ابن رشد إلى الاستدلال بالإجماع بعد استدلاله بالكتاب والسنة مباشرة للتأكيد على المسألة وتعاضد الأدلة فيها، كما كان يهدف من ذلك قطع النزاع بين المختلفين في إثبات حكم من الأحكام المستفادة من النصوص. جاء في الباب الأول من كتاب الوضوء[1]: فأما الدليل على وجوبها -أي الطهارة- فالكتاب والسنة والإجماع.
- استخدامه لكلمة الأثر: استعمل ابن رشد الأثر على استدلاله بالحديث دون فرق بين كون الحديث مرفوعاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو موقوفاً على الصحابة والتابعين... ففي تخليل اللحية مثلاً رد سبب الاختلاف في ذلك إلى صحة الآثار[2] الواردة بذلك.
- استخدامه لكلمة حديث ثابت: وكان يقصد من استخدام هذه الكلمة الحديث الذي أخرجه البخاري أو مسلم أو ما أجمعا عليه.
- تعبيره عن المسائل التي تجري مجرى الأصول. ويقصد بها تلك المسائل التي جاء بها الشرع منطوقاً بها أو قريباً من المنطوق، وكان يعبر عن ذلك بقوله: وقصدنا في هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ماله تعليق قريب بالمسموع.

٢- توضيح طريقته في عرض المسائل ومناقشتها:

ينبغي أن لا يغيب عن بالنا في هذا المقام أن ابن رشد كان يهدف من وضع كتابه بداية المجتهد تقعيد القواعد وتأصيلها دون تتبع المسائل الفرعية[3] حيث صرح

---

(١) بداية المجتهد: ١ / ٧.

(٢) بداية المجتهد: ١ / ١١.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد ج٢ ص ١٤١ و٢٠٢ و٢٢٩ و٢٨٨.

بذلك أكثر من مرة ونجد مثل هذا التصريح أو التلميح في نهاية كثير من الكتب في أبواب الفقه في كتابه بداية المجتهد ولم يكن ابن رشد من الذين يتعصبون لمذهب معين أو طريقة خاصة، بل أبعد نفسه عن ربقة التقليد والتعصب[1]. وسلك مسلكاً رائعاً في توضيح المسائل وعرضها بعد دراسة آراء وأفكار السابقين دراسة تزيل الغموض في هذه المسائل، ثم يتناول هذه الأدلة والأفكار بالنقد والفحص، ويبين سبب الخلاف الذي وقع لهؤلاء السابقين وتوضيح أدلتهم ومناقشتها.

واعتمد أيضاً في عرضه للمسائل طريق الإجمال أولاً، ثم التفصيل ثانياً، حيث يحصر مسائل الموضوع في أبواب وفصول إجمالية، ثم يقوم بتفصيلها وتوضيحها إلى أقسام مختلفة حسبما يقتضيه الحال، ففي كتاب الجنايات[2] مثلاً بدأ بقوله: «والجنايات التي لها حدود مشروعة أربع: جنايات على الأبدان والنفوس والأعضاء وهو المسمى قتلاً وجرحا، وجنايات على الفروج وهو المسمى زناً وسفاحاً، وجنايات على الأموال، وهذه ماكان منها مأخوذاً بحرب، سمي حرابة إذا كان بغير تأويل، وإن كان بتأويل سمي بغياً. وإن كان مأخوذاً من حرز يسمى سرقة، وما كان منها بعلو مرتبة وقوة سلطان سمي غصباً، وجنايات على الأعراض، وهوالمسمى قذفاً، وجنايات بالتعدي على استباحة ما حرمه الشرع من المأكول والمشروب وهذه إنما يوجد فيها حد في هذه الشريعة في الخمر فقط، وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله عليه».

ثم بدأ بعد هذا الإجمال بالتفصيل بالحدود التي في الدماء فقال: إن الواجب في اتلاف النفوس والجوارح هو إما قصاص أو مال، وهو الذي يسمى الدّية. وانتقل بعد هذه المقدمات إلى التفصيل فقال: فإذاً النظر أولاً في هذا الكتاب ينقسم إلى قسمين: النظر في القصاص والنظر في الدية. والنظر في القصاص ينقسم إلى القصاص في النفوس وإلى القصاص في الجوارح؛ والنظر أيضاً في الديات ينقسم

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ١/٣١٨.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٩٤.

إلى النظر في ديات النفوس وإلى النظر في ديات قطع الجوارح والجراح. فينقسم أولاً هذا الكتاب إلى كتابين، أولهما يرسم عليه كتاب القصاص والثاني يرسم عليه كتاب الديات.

وبعد هذه الصورة المجملة الشاملة لكتاب الجنايات والتي تنم عن صناعة فقهية محكمة شرع بتفصيل الأبواب وبيان الأقوال وأدلتها وعرض العديد من المسائل التطبيقية.

وفي كثير من الأحيان وبعد أن يعرض أدلة كل فريق فإن لم يرض كل الرضا عن كل ماقدمه الفقهاء من أدلة فيوحى بدليل من عنده يظهر له أحسن في القيام بالحجة المطلوبة، ومن المفيد أن نلفت النظر في هذا المقام أنه كان يرجع هذه الأسباب على طريقة الأصولي البارع إلى قضايا تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية، كتأويل محتمل لنص آية أو حديث أو صحة حديث أو ترجيح قياس على حديث أو الاعتماد على اتفاق ما، أو توقف إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعاً فقهياً. وهذا مثال يكشف عن صحة قولنا يظهر فيه فقه ابن رشد وطريقة عرضه للمسائل ومناقشتها. ففي المسألة الخامسة «آسار بهيمة الأنعام» في الباب الثالث من كتاب الطهارة، وبعد أن ذكر ما اتفق عليه العلماء وما اختلفوا فيه، رد سبب اختلافهم[1] إلى ثلاثة أشياء:

أولاها: معارضة القياس لظاهر الكتاب.

والثاني: معارضته لظاهر الآثار.

والثالث: معارضة الآثار بعضها بعضاً في ذلك.

وبعد أن عرض الأدلة وأجاد بشرح وبيان أسباب الخلاف بطريقة الأصولي البارع، انتهى إلى القول: «فهذه الأشياء التي حركت الفقهاء إلى هذا الاختلاف الكثير في هذه المسألة وقادتهم إلى الإختلاف فيها، والمسألة اجتهادية محضة يعسر

---

(1) ابن رشد: بداية المجتهد ١ / ٢٨ - ٣١.

أن يوجد فيها ترجيح. ويعد هذا القول بين رأيه في بعض الفروع من المسألة بقوله: ولعل الأرجح أن يستثنى من طهارة آسار الحيوان الكلب والخنزير والمشرك لصحة الآثار الواردة في الكلب، ولأن ظاهر الكتاب أولى أن يتبع في القول بنجاسة عين الخنزير والمشرك من القياس. ومن الملاحظ أن ابن رشد في هذا المقام قد بين رأيه في المسألة، وذكر سبب الترجيح فيها وقدم ظاهر الآية على القياس.

ثم قال بعد ذلك[1]: وكذلك ظاهر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم[2]: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه وليغسله سبع مرات» وفي بعض طرقه «أولاهن بالتراب» وفي بعضها «وعفروه الثامنة بالتراب» وعليه أكثر الفقهاء، أعني على القول بنجاسة سؤر الكلب، فإن الأمر بإراقة ما ولغ فيه، أعني أن المفهوم بالعادة في الشرع من الأمر بإراقة الشيء وغسل الإناء منه هو لنجاسة الشيء، وما اعترضوا به من أنه لو كان ذلك لنجاسة الإناء لما اشترط فيه العدد، فغير نكير أن يكون الشرع يخص نجاسة دون نجاسة بحكم دون حكم تغليظاً لها.

ثم نقل بعد ذلك قول جده في المسألة واستحسنه وخاصة أنه أدخل العقل والطب في المسألة حيث قال: «وقد ذهب جدي رحمة الله عليه في كتاب المقدمات[3] إلى أن هذا الحديث معلل، معقول المعنى ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب ولغ في الإناء كلباً فيخاف من ذلك السم. وقال: ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في غسله، فإن هذا العدد قد استعمل في الشرع في مواضع كثيرة في العلاج والمداواة من الأمراض وهذا الذي قاله رحمه الله هو وجه حسن على طريق المالكية».

كما أن ابن رشد رحمه الله تعالى كان يرجح بين المذاهب أحياناً معتمداً قوة الدليل وسلامته، وقد يرجح بين الأدلة أحياناً، ففي بيانه لأنواع القتل عند الفقهاء

---

(١) بداية المجتهد ١ / ٣١.

(٢) مسلم: صحيح مسلم ١ / ١١٦ باب حكم ولوغ الكلب.

(٣) ابن رشد: مقدمات ابن رشد ١ / ٦٢ -دار صادر بيروت.

مثلاً نجده ينقل اتفاق الفقهاء إلى تقسيم القتل إلى عمد وخطأ، ثم يبين وجه الاختلاف في القتل شبه العمد وحجة من قال بهذا النوع، ويصرح برأيه في التقسيم والأدلة، ويرجح بعض الأقوال ويرد بعضها لاضطراب الحديث مثلاً، وهنا تتجلى حقاً براعته الفقهية وتمكنه من هذه الصناعة المحكمة، لأن هذا لا يصدر إلا عن صاحب باع طويل في الفقه، ولنتمعن جيداً صحة هذه الأقوال في الفقرة التالية من كتابه بداية المجتهد حيث قال[1]: «. . . وذلك أنهم أجمعوا أن القتل صنفان: عمد وخطأ، واختلفوا في هل بينهما وسط أم لا؟ وهو الذي يسمونه شبه العمد، فقال به جمهور فقهاء الأمصار، المشهور عن مالك نفيه إلا في الإبن مع أبيه، وباثباته قال عمر بن الخطاب وعلي وعثمان وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري والمغيرة ولا مخالف لهم من الصحابة.

والذين قالوا به فرقوا فيما هو شبه العمد مما ليس بعمد، وذلك راجع في الأغلب إلى الآلات التي يقع بها القتل، وإلى الأحوال التي كان من أجلها الضرب. فقال أبو حنيفة: كل ماعدا الحديد من القصب أو النار وما يشبه ذلك فهو شبه العمد. وقال أبو يوسف ومحمد: «شبه العمد مالا يقتل مثله». وقال الشافعي: «شبه العمد ماكان عملاً في الضرب خطأ في القتل». أي ماكان ضرباً لم يقصد به القتل فتولد عنه القتل. والخطأ ماكان خطأ فيهما والعمد ماكان عمداً فيهما جميعاً، وهو حسن (وهذا القول لابن رشد يبين رأيه في هذا التقسيم).

وعمده من نفى شبه العمد. (يذكر ابن رشد في هذا المقام أدلة كل فريق) أنه لا واسطة بين الخطأ والعمد. أعني بين أن يقصد القتل أو لا يقصده.

وعمده من أثبت الوسط أن النيات لا يطلع عليها إلا الله تبارك وتعالى وإنما الحكم بما ظهر. فمن قصد الضرب بآلة لا تقتل غالباً كان حكمه كحكم الغالب أعني حكم من قصد القتل فقتل بلا خلاف. ومن قصد ضرب رجل بعينه بآلة لا

---

(1) بداية المجتهد ٢ / ٣٩٧.

تقتل غالباً كان حكمه متردداً بين العمد والخطأ، هذا في حقنا لا في حق الآمر نفسه عند الله تعالى.

أما شبهه العمد فمن جهة قصد ضربه. وأما شبهه للخطأ فمن جهة أنه ضرب بما لا يقصد به القتل.

وقد روي حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال[1]: «ألا إن قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا والحجر ديته مغلظة مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها». إلا أنه حديث مضطرب «القول هنا لابن رشد» لا يثبت من جهة الاسناد وهذا النحو من القتل عند من لا يثبته يجب به القصاص وعند من أثبته تجب به الدية.

ولنتأمل جميعاً حذاقة ابن رشد رحمه الله في هذا التقسيم وحسن عرضه له، وللأدلة والرد عليها فإن مثل هذه الأمور لا تصدر إلا عن بارع في هذه الصناعة يستحق أن يهرع الناس إلى فتياه في الفقه ويطمئنوا إليها، ولا عجب في ذلك فإن غرضه من وضع هذا الكتاب كما أسلفنا أن يثبت فيه لنفسه على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلفة فيها بأدلتها والتنبه على نُكَت الخلاف فيها.

٣- موقفه من الإجماع:

عمد ابن رشد على الاستدلال بالإجماع بعد استدلاله بالكتاب والسنة[2] وقصده من ذلك التأكيد وتعاضد الأدلة من جهة، ولقطع النزاع بين المختلفين في إثبات حكم من الأحكام المستفادة من النصوص من جهة أخرى. ولكنه لا ينظر إلى الإجماع باعتباره أصلاً مستقلاً بذاته مالم يكن مستنداً إلى أصل من الأصول المشروعة[3] وبعكس ذلك فإن هذا يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي صلى الله عليه

---

(١) سنن الدار قطني: ٣/ ١٠٥.

(٢) انظر بداية المجتهد ج١ / ٧ و٨٩.

(٣) بداية المجتهد ج١ / ٥.

وسلم، وكذلك الأمر إذا كان الإجماع على نص أو تأويل له ولم يكن هذا المعتمد قطعياً فإنه ينقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع.

ويضيف إلى ذلك[1] أن الإجماع لا يتقرر في مسألة من المسائل أو عصر من العصور إلا إذا كان ذلك العصر محصوراً وأن يكون جميع العلماء الموجودين فيه معلومين عندنا، أي معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد لأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

ولا يخفى في هذا المقام تعليله العقلي لصحة ما استند إليه، وذهب به الأمر إلى أكثر من هذا في موقفه من الإجماع؛ إذ لم يعتبر إجماع أهل المدينة نوعاً من الإجماع العام ولم يحتج به؛ لأنه إجماع البعض، وخالف بذلك مذهب المالكية الذي هو مذهبه ومذهب أبيه وجده وغالبية أهل الأندلس، وحجته في ذلك أن عمل أهل المدينة فعل، وهذا الفعل لا يفيد التواتر مالم يقترن بالقول، فالتواتر عنده طريقه الخبر دون العمل (وهنا خالف المالكية الذين لا يشترطون القول ويكتفون بالعمل) فيعتبر مجرد قرينة لترجيح بعض الأفعال.

وهذه المسألة من كتاب الديات فيما دون النفس تكشف لنا بوضوح تام عن موقفه باشتراط السماع دون العمل، كما نلمس فيها أنه لم يأخذ بالقياس في الديات، وأنه قدم القياس على قول الصحابي، فقال[2]: «. . . واتفقوا على أن دية المرأة نصف دية الرجل في النفس، واختلفوا في ديات الشجاج وأعضائها فقال جمهور فقهاء المدينة: تساوي المرأة الرجل في عقلها من الشجاج والأعضاء إلى أن تبلغ ثلث الدية. فإذا بلغت ثلث الدية عادت ديتها إلى النصف من دية الرجل أعني (والقول لابن رشد) دية أعضائها من أعضائه.

---

(1) عبد المجيد التركي: المرجع السابق ١٨٨.

(2) بداية المجتهد ٢ / ٤٢٥.

ومثال ذلك أن في كل أصبع من أصابعها عشراً من الأبل وفي اثنين منها عشرون، وفي ثلاثة ثلاثون وفي أربعة عشرون. وبه قال مالك وأصحابه والليث بن سعد، ورواه مالك عن سعيد بن المسيب وعن عروة بن الزبير وهو قول زيد بن ثابت ومذهب عمر بن عبد العزيز.

وقالت طائفة: بل دية جراحة المرأة مثل دية جراحة الرجل إلى الموضحة، ثم تكون ديتها على النصف من دية الرجل وهو الأشهر من قول ابن مسعود، وهو مروي عن عثمان، وبه قال شريح وجماعة.

وقال قوم: بل دية المرأة في جراحها وأطرافها على النصف من دية الرجل في قليل ذلك وكثيره، وهو قول عن علي رضي الله عنه. وروي ذلك عن ابن مسعود إلا أن الأشهر عنه ما ذكرناه أولاً. وبهذا القول قال أبو حنيفة والشافعي والثوري.

وعمدة (دليل) قائل هذا القول أن الأصل هو أن دية المرأة نصف دية الرجل فواجب التمسك بهذا الأصل حتى يأتي دليل من السماع الثابت. (يعني أن ابن رشد اشترط السماع دون العمل) إذ القياس في الديات لا يجوز لأن القول بالفرق بين القليل والكثير مخالفٌ للقياس ولذلك قال ربيعة لسعيد: كم في أربع من أصابعها؟ قال: عشرون، قلت: حين عظم جرحها واشتدت بليتها نقص عقلها، قال: أعراقي أنت؟ (يقصد أنه من مدرسة أهل الرأي في العراق، وهي تقابل مدرسة أهل الحديث في المدينة)، قلت: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. قال: هي السنة.

وقال ابن رشد: لا اعتماد للطائفة الأولى إلا مراسيل، وروي[1] أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من مرسل عمر وابن شعيب عن أبيه وعكرمة.

وقد رأى قوم أن قول الصحابي إذا خالف القياس وجب العمل به لأنه يعلم أنه لم يترك القول به إلا عن توفيق لكن في هذا ضعف (القول لابن رشد) إذ كان يمكن

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢ / ٢٢٦ باب دية الأصابع.

أن يترك القول به إما لأنه لا يرى القياس وإما لأنه عارضه في ذلك قياس ثان أو قلد في ذلك غيره.

٤- موقفه من القياس:

وافق ابن رشد الحفيد جمهور الفقهاء من حيث المبدأ على أن طريق الوقوف على الأحكام الشرعية التي سكت عنها الشارع يمكن أن نرجعه إلى القياس، وأن حجيته تستخرج من قوله تعالى[١]: «فاعتبروا يا أولي الأبصار».

إلا أنه ينظر إليه نظرة تختلف عن نظرة جمهور الفقهاء لعلة عقلية انقدحت في ذهنه حيث قال في مقدمة كتابه[٢]: «. . . إن الوقائع بين الناس غير متناهية -أي متجددة ومتغيرة وغير منحصرة وتختلف باختلاف الزمان والمكان- وأما النصوص والأفعال والإقرارات -باعتبارها مصدراً للأحكام الشرعية- فهي متناهية. وقال بعد هذه المقدمات: ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى».

وابن رشد في هذا المقام لا ينكر القياس، واعتبر القياس الشرعي بأنه: «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما» لذلك كان القياس الشرعي صنفين هما: قياس الشبه وقياس العلة.

ولكنه فرّق بين القياس العقلي اليقيني[٣] (قياس الفلاسفة) وبين قياس الفقهاء الظني فقط، فكان كلما عرضت له قضية خلافية يغلب فيها الأحاديث على القياس بشرط أن تكون صحيحة. وذلك خلافاً للحنفية، وإذا لم تثبت صحة الأحاديث فليس للقياس أن يتدخل لتعديلها.

كما فرق بين نوع من التفسير الحرفي الذي يقوم على دلالة اللفظ ويتمثل في أخذ اللفظ الخاص بمعناه العام (أي اللفظ الخاص يراد به العام) وهو نوع لا ينازع فيه

---

(١) سورة الحشر / ٢.

(٢) بداية المجتهد ١ / ٤.

(٣) عبد المجيد التركي: المرجع السابق ١٨٧

لأنه من باب السمع وبه كان يخاطب العرب ويفهم بعضهم بعضاً، وبين القياس الشرعي بنوعيه، وهو متنازع فيه لأن القياس يكون على الخاص فيلحق به غيره أعني المسكوت عنه يلحقب بالمنطوق به من جهة الشبه بينهما لا من جهة دلالة اللفظ، لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ. وهذان الصنفان يتقاربان جداً لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً.

ولهذا حذر ابن رشد رحمه الله تعالى الفقهاء في مختصر المستصفى[1] من إبدال الجزئي مكان الكلي واعتباره قياساً لأنهم كثيراً ما يلتبس عليهم أمر القياس ولا يميزون بينه وبين إبدال الألفاظ.

ولنتمعن جيداً هذا المثال الذي يكشف موقف ابن رشد من القياس فبعد أن ذكر الأشياء التي لا يجوز فيها التفاضل ولا يجوز فيها النسأ في بيوع الربا انتهى إلى القول[2]: «. . . وأما هاهنا فالمقصود هو تبيين مذاهب الفقهاء في علل الربا المطلق وفي هذه الأشياء وذكر عمدة دليل كل فريق منهم.

فنقول -والقول لابن رشد-: إن الذين قصروا صنف الربا على هذه الأصناف الستة فهم أحد صنفين: إما قوم نفوا القياس في الشرع: أعني استنباط العلل من الألفاظ وهم الظاهرية، وإما قوم نفوا قياس الشبه وذلك أن جميع من ألحق المسكوت ههنا بالمنطوق به فإنما ألحقه بقياس الشبه لا بقياس العلة.

وهذا مثال آخر في ميراث الجد حيث عارض القياس قياس آخر فقال[3]. أجمع العلماء على أن الأب يحجب الجد وأنه يقوم مقام الأب عند عدم الأب مع البنين. وأنه عاصب مع ذوي الفرائض. واختلفوا هل يقوم مقام الأب في حجب الأخوة الشقائق أو حجب الأخوة لأب. فذهب ابن عباس وأبو بكر رضي الله عنهم

---

(1) المستصفى ص٢٧.

(2) بداية المجتهد ٢/ ١٣٠.

(3) ابن رشد ٢/ ٣٤٦.

وجماعة إلى أنه يحجبهم، وبه قال أبو حنيفة وأبو ثور والمزني وابن سريج من أصحاب الشافعي وداود وجماعة واتفق علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن مسعود على توريث الإخوة مع الجد واختلفوا في كيفيته.

وعمدة (دليل) من جعل الجد بمنزلة الأب اتفاقهما في المعنى أعني -والقول لابن رشد- من قبل أن كليهما أب للميت، ومن اتفاقهما في كثير من الأحكام التي أجمعوا على اتفاقهما فيها حتى إنه قد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أما يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الإبن إبناً ولا يجعل أب الأب أباً. . .»

وعمدة من ورث الأخ مع الجد أن الأخ أقرب إلى الميت من الجد، لأن الجد أبو أبي الميت، والأخ ابن أبي الميت. والابن أقرب من الأب.

وأيضاً (دليل آخر على قولهم) ما أجمعوا عليه من أن ابن الأخ يقدم على العم وهو يدلي بالأب والعم يدلي بالجد. وسبب هذا الخلاف تعارض القياس في هذا الباب. فإن قيل: أي القياسين أرجح بحسب النظر الشرعي؟ قلنا -والقول لابن رشد-: قياس من ساوى بين الأب والجد، فإن الجد أب في المرتبة الثانية أو الثالثة، كما أن ابن الأبن إبن في المرتبة الثانية أو الثالثة. وإذا لم يحجب الإبن الجد وهو يحجب الإخوة، فالجد يجب أن يحجب من يحجب الإبن والأخ ليس بأصل للميت ولا فرع، وإنما هو مشارك له في الأصل، والأصل أحق بالشيء من المشارك له في الأصل، والجد ليس هو أصلاً للميت من قبل الأب بل هو أصل أصله. والأخ يرث من قبل أنه فرع لأصل الميت فالذي هو أصل لأصله أولى من الذي هو فرع لأصله.

خامساً: الخاتمة:

وبعد هذه الإطلالة على فقه ابن رشد الحفيد -من خلال كتابه بداية المجتهد- فإن من الوفاء لهذا العالم أن نلفت النظر في هذا المقام إلى أنه ينبغي على الباحث أن يتجنب إصدار الأحكام الجائرة وتطبيق القواعد الجاهزة، التي أعدها نقاد آخرون قد تختلف أفهامهم ومعرفتهم بالأحكام والقواعد الشرعية، على هذا الفقيه، ومن ثم

فهم لا يشعرون إزاءه بما ينبغي الشعور به لو أنهم كانوا على بعض ما كان عليه من تبحره في العلم. فالباحث المنصف لا يلجأ إلى ذلك أبداً.

إن بداية المجتهد يعد موسوعة فقهية جمع فيها مذاهب فقهاء الأمة مع توضيح الأدلة والحجج التي استند إليها كل مذهب وشرح الأسباب التي أدت إلى وقوع الاختلاف بين المذاهب مع الترجيح مختاراً أقواها دليلاً وأشدها حجة دون تعصب لرأي معين أو تقليد لمذهب معين، وكان هذا في الحقيقة حلماً يراود كثيراً من العلماء والفقهاء ويسعون إلى تحقيقه، حيث كانت الآراء الفقهية كثيرة يصعب على المشتغلين بالفقه حصرها جميعاً فضلاً عن الترجيح بينها واختيار الأصوب منها.

بيد أن ابن رشد رحمه الله حقق هذا الحلم، وفتح مجالاً جديداً من الدراسات الإسلامية الخاصة بالفقه المقارن له وللأجيال من بعده. ومما يؤكد هذه النظرة أنه لم يكن منتصراً لمذهب مالك رحمه الله أو لمالكية عصره، ولا عجب في هذا إذا علمنا أنه كان بعيداً عن زمرة المقلدين ليلتحق بركب المجتهدين.

وإن المتتبع لكتابه بداية المجتهد يجد نفسه أمام أصولي فقيه، محدث خلافي، حرص على خلق جهاز فقهي متماسك الأجزاء ومرتكز على العقل مع تلمس الموضوعية واليقين، وهذا الصنيع في الحقيقة أثرى الفكر الفقهي من ناحية، ومهد السبيل لميلاد علم جديد ظهر بعد قرنين من وفاة ابن رشد على يد الشاطبي الأندلسي (٧٩٠هـ) الذي اختار له من الأسماء علم مقاصد الشرعية من ناحية أخرى[1] وإن المستقرىء لبداية المجتهد وللمسائل الفقهية المتناثرة بطول هذا الكتاب يلمس حذاقة هذا الفقيه في هذه الصناعة الفقهية المحكمة، حيث كان يرجع سبب الخلاف بين الفقهاء إلى قضايا تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية، كتأويل محتمل لنص قرآن أو حديث أو ترجيح قياس على حديث أو الاعتماد على اتفاق ما أو التوفيق إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعاً فقهياً.

---

(١) الشاطبي: الموافقات انظر المقدمة الأولى ص١ / ٢٩ وما بعدها. المكتبة التجارية الكبرى- القاهرة بدون سنة طبع.

إن ابن رشد الحفيد قد حقق في كتابه هذا الأهداف المرجوة التي وضع كتابه من أجلها وكان يطمح إلى تحقيقها، حيث كان ينظر إلى النسق الفقهي نظرة لا تختلف عن نظرته إلى النسق العلمي أو الفلسفي من حيث كونه نسقاً يقوم على مقدمات أوائل هي في هذه الحالة الأصول والمسائل المنطوق بها في الشرع.

ونختم القول بأن بداية المجتهد جدير حقاً بكل اهتمام؛ إذ هو يمثل أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً على كامل أبواب الفقه يعتمدها الفقيه معياراً ومرجعاً للبيان والتأويل، حيث بقي هذا الكتاب مع سائر مؤلفاته ملاذاً ومرجعاً لكل العلماء والرواد من بعده.

دلالات الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام

منهجية ابن رشد في كتابه "مختصر المستصفى"

د. عبد المعز حريز
كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين، محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وعلى من حمل دعوته وبلغ رسالته فكان من العلماء المخلصين وبعد،

فهذا جهد المقل، وبحث من لم يعصم من الخلل، أقدمه بين يدي أساتذة فضلاء، وطلبة للعلم كرماء. جعلته في مبحث من أدق العلوم تصوراً، وهو منتسب لعلم من أكثر العلوم تفكراً، إذ هو جمع بين العقل والنقل، فنال شرف الاثنين معاً.

وكنت أود أن يكون عنوان ورقتي هذه في العلاقة بين المستصفى ومختصره، داسة عامة مقارنة، ولو استقبلت من أمري لجعلتها في هذا العنوان، لكن ما العمل وقد وعدت أن أجعل عنوان ورقتي هذه في فصل من علم الأصول وصفه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي فقال: إعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول، لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها، إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها، والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها

وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية[1].

ويقول ابن رشد في المختصر مؤكداً هذا المعنى:

إن النظر الخاص بها -يقصد صناعة علم الأصول- إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل[2].

وقد جعلت ورقتي هذه في مباحث:

الأول: عرضت فيه بإجمال مباحث الفصل الثالث من المختصر، ولم يمنعني الإيجاز من إيراد بعض الأقوال أو المعاني التي أوردها ابن رشد في هذا الكتاب.

الثاني: عرضت بإيجاز منهج ابن رشد في الاختصار.

الثالث: بحثت فيه مسألتين من المسائل التي خالف فيها ابن رشد الغزالي.

الرابع: مكانة عمل ابن رشد في هذا الفصل.

الخامس: رأينا في المختصر بعامة.

---

(١) المستصفى/ ٣١٥-٣١٦.

(٢) المختصر ص٣٦.

يقول ابن رشد في مقدمة كتابه: فأمّا أجزاء هذه الصناعة بحسب ما قسمت إليه في هذا الكتاب -يعني المستصفى- فأربعة أجزاء: فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام، والثاني في أصل الأحكام، والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيفية استعمالها، والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه[1].

وفي بداية الجزء الثالث من الكتاب قال ابن رشد: وهذا الجزء هو الذي النظر فيه أفضى بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك إما لفظ أو قرينة. وسأعرض في بحثي هذا ماله علاقة باللفظ من جانبين، جانب الصيغة بمنظومها وجانب الصيغة بمفهومها.

فالألفاظ من جهة دلالتها على الأحكام. إما أن تدل على الأحكام بصيغتها أو بمفهومها أو بالمعقول. وابن رشد بهذا التقسيم موافق لما قاله الغزالي في المستصفى من جهة أقسام الدلالة وترتيبها كذلك. أما ما يدل عليه اللفظ بصيغته فعرض فيه المواضيع المتعلقة بالنص والمجمل والظاهر والمسؤول ووجه حصر دلالة الفظ بصيغته في هذه الأقسام هو:

- أن الألفاظ سواء كانت مفردة أو مركبة، إما أن يفهم عنها بصيغها في كل موضع معنى واحداً أبداً، ولا احتمال لغيره من المعاني، وهذا هو النص.
- وأما أن يفهم عنها أكثر من معنى واحد، ودلالة الألفاظ على هذه المعاني إما بالسواء، ولا يصار إلى واحد منها إلا بدليل أو قرينة، وهذا هو المجمل.

ويقابل هذين الاحتمالين، إحتمالان آخران في التقسيم هما:

- أن يكون للفظ مجموعة من المعاني لكنه يقال من أول الأمر على شيء منها، ويكون أشهر في الدلالة عليه. فاللفظ في هذه الحالة إذا ورد خالياً من القرائن ودل على أشهر هذه المعاني، فهو الظاهر. أما إن دلت القرائن على استعارة

---

(1) المختصر ص٣٦.

اللفظ إلى معنى آخر غير المشهور منها، أو تم تبديله إلى معنى آخر فهو المؤول.
فاللفظ بالنسبة إلى المعنى الأشهر -الراجح- ظاهر، وهو بالنسبة إلى المعنى المستعار إليه -المرجوح- مؤول.

إن دراسة الألفاظ وفق هذا التقسيم هو الأمر الراجح عند ابن رشد حيث يقول: «ويشبه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي الفاتحة في هذه الصناعة، وينبغي أن ننظر منها على عادتهم»[1]. ثم بدأ ابن رشد بعد ذلك بعرض المسائل التفصيلية الضرورية المتعلقة بهذه الأقسام الأربعة فبدأ بالنص والمجمل فذكر مثالين لكل قسم ثم انتقل للحديث عن حكم المجمل وبيانه.

البيان

عرض معنى البيان عند الأصوليين فقال: إن اسم البيان يقع على كل ما يمكن أن تثبت به الأحكام ويقع في الأفهام، من صيغة لفظ أو مفهومه، وما سوى ذلك مما يعد بياناً.

حكم المجمل

يقول ابن رشد أنه ليس ببيان بالإجماع، ولا يثبت به حكم أصلاً. ثم انتقل للحديث عن مسألة متعلقة ببيان المجمل وحكمه وهي: هل تجوز المخاطبة على معنى الأمر بالمجمل حتى يرد البيان، أو بالظاهر حتى يرد التخصيص. وذلك في وقت الحاجة.

جمع ابن رشد مسألتين في هذه الفقرة هما:

- تأخير بيان المجمل والعام عن وقت الحاجة.
- تأخير بيان المجمل والعام إلى وقت الحاجة.

وسأعرض رأيه في هاتين المسألتين في عنوان لا حق من هذا البحث.

---

(1) المختصر ص١٠٣.

الظاهر والمؤول:

قسم الظاهر من جهة الصيغة إلى قسمين:

الأول: الألفاظ المقولة من أدل الأمر على شيء، فهي ظاهرة من جهة دلالتها على هذا المعنى، وهو المعنى الأشهر والراجح بين المعاني التي يدل عليها اللفظ بصيغته.

الثاني: الألفاظ المبدلة، ويعني بها إبدال الكلي مكان الجزئي، وهو اللفظ الكلي ويعني به اللفظ العام. وإبدال الجزئي مكان الكلي ويعني به اللفظ الخاص.

أما حكم الظاهر بقسميه فهو وجوب العمل بما دل عليه اللفظ، إلا أن يدل الدليل على خلاف هذا الظاهر مع الاعتبار أن هذه الألفاظ متفاوته في ظهورها. أما المسألة المتعلقة باللفظ المبدل فعرض فيه المسائل المتعلقة بالعام والخاص وبدأ بالعام فعرض فيه:

- ألفاظ العموم والصيغ الدالة عليه، ومراتب هذه الألفاظ في الظهور.
- عموم المشترك.
- ما يظن أن له عموماً وما يظن أنه ليس له عموم.
- تخصيص العموم عرض فيه هل التخصيص من قبل التعارض بين الأدلة.
- الاستثناء باعتباره أحد المخصصات وعرض فيه أربع مسائل هي: أنواع الاستثناء، حكم الاستثناء من غير الجنس، الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو، هل يكون المستثنى منه أقل من المستثنى.

ثم عرض مسألة المطلق والمقيد وجعلها خاتمة مبحث العام.

الألفاظ الخاصة:

عرض مسائل الخاص بإيجاز معتمداً على ما عرضه في الظاهر والمؤول وما فصله من مسائل في العام، فبنى على ذلك كله وبيّن أن الخاص إنما يقال بالإضافة إلى العام الذي فوقه، وكذلك العام إنما يقال بالإضافة إلى الخاص الذي تحته. ثم

بين وجه العلاقة بينها وبين مصطلح الظاهر عنده، ولماذا جعلها تحت الظاهر.

وبحديثه عن الألفاظ الخاصة ختم الحديث عن دلالة اللفظ بصيغته وانتقل للحديث عن دلالة اللفظ بمفهومه.

دلالات الألفاظ بمفهومها:

عرض مقدمة بين فيها متى يصير اللفظ دالاً بمفهومه ثم عرض مسألتين:

الأولى: دلالة الاقتضاء وعبر عنها بالمحذوف.

الثانية: مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) وتحدث فيها عن بعض أنواع مفهوم المخالفة مع مثال لكل نوع ثم بين حكم دليل الخطاب.

وبهذا انتهى الحديث عن هذا القسم من الدلالات ثم انتقل إلى الحديث عن الأوامر والنواهي. واعتبر الحديث السابق في الدلالات المتعلقة بالألفاظ المفردة أو المركبة تركيب إخبار وأجزائها.

الأوامر والنواهي:

بدأ الموضوع بمقدمة هي: هل يوجد في الأوامر والنواهي النص والظاهر والمجمل؟ وإن كان موجوداً فهل وجوده من جهة الصيغة أو المفهوم؟ لكنه لم يعرض في هذا شيئاً مباشراً، وإنما جعله سؤالاً أثار فيه الفكرة ولم يعلق على شيء من هذا. أما المسائل الأصولية المتعلقة بهذا العنوان على وجهة الضرورة عنده فهي:

- هل للأمر صيغة تدل عليه؟
- دلالة صيغة إفعل المجردة عن القرائن.
- دلالة الأمر على الفور أو التراخي، ودلالته على المرة أو التكرار.
- الأمر بعد الحظر.
- مسائل النهي وإنها مشابهة لمسائل الأمر.

وبهذا أنهى الحديث عن الأوامر والنواهي.

منهجه في الاختصار:

أعرض في هذه الصفحات منهج ابن رشد في اختصار المسائل التي أوردها في الفصل الثالث من كتابه دون التطرق لبقية الكتاب.

لما كان الغرض من تأليف هذا الكتاب الاقتصار على المسائل الضرورية من هذا العلم كما قال ابن رشد في المقدمة لتكون على جهة التذكرة معتمداً على ما ورد في المستصفى، فقد حاول ابن رشد أن يلتزم بهذا المنهج في مباحث الكتاب وبأسلوب يقول عنه «ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره»[1]، وإني سأعرض بعض الملامح العملية لهذا المختصر من خلال الفصل الثالث وذلك بعرض أمثلة تبين مدى التزام ابن رشد بمنهجه هذا. . .

في بداية القطب الثالث من المستصفى. بين الإمام الغزالي أن مجال المجتهد إنما هو في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية، ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذ منه يسمع الكتاب أيضاً، وبه يعرف الإجماع، والصادر من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير[2].

واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول[3]. هذا البداية التي عرضها الغزالي أخذ بها ابن رشد واعتمدها أساساً صحيحاً في بناء هذا الفصل المهم في المختصر وفي بداية المجتهد[4].

لكن الغزالي ذكر مقدمة في هذا القطب جعلها في سبعة فصول لم يذكر ابن رشد منها شيئاً على سبيل الاستدلال واكتفى بذلك الفصل الخامس منها وهو بعنوان

---

(١) المختصر، ص٣٤.

(٢) المستصفى ١/ ٣١٦.

(٣) المستصفى ١/ ٣٠٦.

(٤) المختصر، ص١٠١. بداية المجتهد ١/ ٢.

"**الكلام المفيد**" وجعله ابن رشد في مقدمة حديثة عن النص، إذ يقول: ولنبدأ من ذلك بالنظر في الألفاظ(١).

أما من جهة اختصاره أقسام هذا القطب وطريقة فهمه للمسائل المتعلقة بالمجمل والمبين والظاهر والمؤول والأوامر والنواهي، فقد تناولها بالاختصار وفق ما رآه مناسباً. والناظر في المسائل الأصولية التي ذكرها يجد أن عرضه لها كان وفق الآتي:

١. مسائل كان العرض فيها موجزاً على سبيل التقرير عما ورد عند الأصوليين، دون إبداء الرأى فيها، وإنما اكتفي بعرض فكرة المسألة.
٢. مسائل أبدى إبن رشد رأيه فيها لكن كان رأيه موافقاً لما ذكره الغزالي وغيره، فكان ذكر رأيه على سبيل التأكيد والتقرير، وكان هذا واضحاً في المسائل التي لا مجال للاختلاف فيها كقوله مثلاً في حكم المجمل: فأما المجمل ليس بيان بإجماع، ولا يثبت به حكم أصلاً(٢).
٣. مسائل عرض الخلاف الأصولي فيها بإيجاز، ثم بين رأيه فيها مع الأدلة الدالة على رأيه، مع عرض موجز لأدلة المخالفين ومثاله مسألة عموم المشترك، إذ بدأ بعرض رأيه في الموضوع فقال: ليس للإسم المشترك عموم لجميع ما يقال عليه. ثم عرض رأي المخالفين فقال: وإن كان قد يرى ذلك بعضهم مثل حمل قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ على الأمرين جمعياً، أعني النكاح والمس بالجارحة التي هي اليد. ثم رد عليه وبين بطلان قولهم(٣).
٤. مسائل عرض فيها رأيه الأصولي وعرض أدلته ولكنه لم يعرض فيها خلافاً، مثاله ما ورد في حكم الظاهر، إذ اكتفي بعرض الرأي الذي تبناه مع أدلته دون إبداء أي خلاف في المسألة(٤).

---

(١) المختصر ص١٠١، المستصفى ١/ ٣٣٣.
(٢) المختصر ص١٠٤.
(٣) المختصر ص١١١.
(٤) المختصر ص١٠٧/ ١٠٨.

٥ . مسائل له فيها رأي مخالف لما قال به الإمام الغزالي، فعرض رأيه مع أدلته، وناقش الرأي الآخر وهذه المسائل من المسائل القليلة والنادرة، وسأعرض مثالين لهذا النوع من المسائل هما :

الأولى: تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

الثاني: الاستثناء من غير الجنس.

تأخير البيان:

الألفاظ التي تحتاج إلى بيان من عام أو مجمل أو مشترك أو غير ذلك من الألفاظ لتأخير بيانها حالان :

١ . أن يتأخر البيان عن وقت الحاجة.

لا خلاف بين العلماء في عدم تأخير البيان عن وقت الحاجة. ويقول الإمام الغزالي في ذلك: لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال[١]. وكذل تبع ابن رشد الغزالي في نقل عدم الخلاف في الجواز[٢].

٢ . أن يتأخر البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة :

هذه الصورة اختلف العلماء في حكمها، وذكر الزركشي فيها تسعة مذاهب، ابتداء من الجواز مطلقاً إلى المنع مطلقاً، لكن ما الرأي الذي تبناه ابن رشد؟

ابتداء نرى رأي الإمام الغزالي في المستصفى ثم نرى رأي ابن رشد. فيقول الغزالي: أما تأخيره إلى وقت الحاجة فجائز عند أهل الحق خلافاً للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر[٣]. هذا الرأي الذي وصفه الغزالي بأنه

---

(١) المستصفى ١ / ٣٦٨.

(٢) المختصر ص١١٧.

(٣) المستصفى ١ / ٣٦٩.

مذهب أهل الحق نسبه الزركشي إلى عدد كبير من أئمة الأصول وغيرهم[1]. أما الآراء الأخرى فقد ذكر الغزالي رأيين آخرين:

الأول: جواز التأخير في المجمل وعدم جوازه في اللفظ العام.

الثاني: التفريق بين الأمر والوعد والوعيد فيجوز التأخير في الأمر ولا يجوز في الوعد والوعيد.

أما ابن رشد فقد عرض آراء العلماء بإيجاز فقال: «وقد أجاز ذلك قوم، ومنعه آخرون»[2]، ثم عرض رأيه في المسألة على النحو الآتي:

١. قدم لرأيه مقدمة بين فيها أن البحث في هذه المسألة مرده إلى اللغة إذ يقول: وهذه المسألة الفحص عنها لغوي، فلذلك ينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة التي تنظر في اللغة[3].

٢. فرق ابن رشد بين تأخير بيان المجمل وتأخير بيان العام فقال: فأما أن يرد الخطاب بالألفاظ المجملة والمخاطب يعلم قطعاً أنها مجملة، وأن المخاطب لا يفهم عنه شيئاً تعويلاً من المخاطب على أنه سيبين ذلك المعنى المقصود عند وقت الحاجة، فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربي قط ولا من غيره، وبالجملة فليس تقع المخاطبة بالألفاظ المجملة اللهم إلا أن يراد بها اللغز والاستهزاء لطبيعة المخاطب[4]. ومع هذا النفي فقد وضع ابن رشد قيداً به يمكن أن يتأخر بيان المجمل، هذا القيد عبر عنه بقوله: اللهم إلا أن المخاطِب بالإسم المجمل قد يخاطب به ويطلب على ظنه فهم ذلك عنه، إشكالاً منه على القرائن، ولا يفهم ذلك عنه المخاطب، فهنا يصلح الاستفهام من المخاطِب والبيان من المخاطب.

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٩٣-٥٠١

(٢) المختصر ص١٠٤.

(٣) المختصر ص١٠٤.

(٤) نفسه: ص١٠٥.

إذن لا يرى ابن رشد جواز المخاطب باللفظ المجمل ابتداءً حيث يعلم المتكلم أن هذا اللفظ مجمل وإنما يصح ورود البيان للفظ المجمل متأخر عن ورود الخطاب لسبب عارض في المتكلم والسامع، فالمتكلم يظن أن ألفاظه واضحة إجمالاً فيما بناه على القرائن، والسامع لم يفهم الكلام على هذا الأساس، عندها يصح السؤال من السامع والبيان من المتكلم. فيصح تأخير بيان المجمل.

٣. تأخير البيان في الألفاظ الظاهرة: اللفظ الظاهر عند ابن رشد قسمان، القسم الأول هو الظاهر عن الأصوليين وهو المعنى المتبادر من اللفظ. وهذا النوع من الظاهر لا يجوز تأخير البيان فيه إلى وقت الحاجة إذ لا يجوز أن ترد هذه الألفاظ الظاهرة ثم يكون المراد بها غير ما هي راتبة عليه، بل جعل وقوع مثل هذا التأخير في الكلام غلطاً من المتكلم إن لم يقصده وتغليطاً إن قصده المتكلم. وكلاهما لا يقع في كلام الشارع[١].

القسم الثاني: هو الألفاظ المبدلة وهو اللفظ العام والمطلق

يرى ابن رشد جواز تأخير بيان العام والمطلق، لكن ليس على الإطلاق، وإنما بشرط إذا فهم المخاطب من قرائن الأحوال أن ههنا أيضاً موضعاً للسؤال، وأن المخاطب لم يكن قصده الاقتصار على ما خاطب به، أما إذا لم يعلم المخاطب من قرائن الأحوال أن ههنا موضعاً للسؤال فذلك غير واقع[٢]. فتأخير المخصص أو اللفظ المقيد إلى وقت الحاجة واقع لغة وشرعاً عند ابن رشد لكن لا بد من القيد الذي أورده. فما حقيقة هذا القيد؟

يقول ابن رشد إذا فهم المخاطب من قرائن الأحوال أن ههنا أيضاً موضعاً للسؤال، وأن المخاطب لم يكن قصد الاقتصار على ما خاطب به. ثم يذكر ابن

---

(١) المختصر ص١٠٤-١٠٥.

(٢) نفسه: ص١٠٦.

رشد مثالاً توضحياً لهذا فنقول: وعلى ذلك ورد قوله عزوجل ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ فإنهم لم يزالوا يسألون والواجب يرد بالتخصيص أن تعينت لهم البقرة المخصوصة[1].

خلاصة الرأي أن ابن رشد يجيز تأخيرالبيان في العام والمطلق ولا يجيزه في المجمل، فهل لهذا الرأي من مؤيد أو قائل قبل ابن رشد أو بعده؟

يذكر الزركشي ثمانية مذاهب في المسأل يقول في المذهب الرابع منها: يجوز تأخير بيان العموم لأنه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه قبل البيان غير مفهوم[2]. أما أصحاب هذا الرأي فقد نقل أنه وجه للشافعية، ونسب لبعض أصحاب الشافعي، ونقل كذلك عن القاضي عبد الجبار[3] لكن لم يرد الرأي عند هؤلاء مشروطاً بأي قيد كما فعل ابن رشد.

مناقشة وتحليل:

إن يرفض ابن رشد تأخير البيان في المجمل ويقبله في العام فهذا شأنه وقد سبقه غيره كما رأينا، لكن اللافت للنظر القيود التي وضعها، هذه القيود المتعلقة بقصد المخاطب، وإن يفهم المخاطب من قرائن الأحوال أن ههنا موضعاً للسؤال في هذا اللفظ، فيسأل عنه، فيأتيه البيان متأخراً عن الخطاب الأول.

إن هذا الأمر غير قابل للتطبيق وفق معايير منضبطه، بل إن المثال الذي وضح به رأيه غير مسلم به، ذلك أن تعنت قوم موسى الذي جعلهم يسألون الأسئلة الكثيرة؟ لو لم يعترضوا لأجزأت عنهم أي بقرة كما جاء في الأحاديث المروية في هذا الموضوع؛ فبسبب تشددهم شدد الله عليهم؛ ولذا لا يعد صنيعهم ممدوحاً بل نالهم الذم على عدم امتثالهم وعلى سوء إجابتهم لنبي الله فأين قصد المتكلم؟ وأين

---

(1) المختصر ص١٠٦.

(2) البحر المحيط ٣/ ٥٠٠.

(3) نفسه: ٣/ ٥٠٠.

فهم المخاطَب من قرائن الأحوال أنّ ههنا موضعاً للسؤال في هذا النظر الذي جعل بني إسرائيل يسألون أسألتهم الكثيرة؛ ولو كانَ الأمر على هذا التقرير لكان صنعهم ممدوحاً، وفعلهم يشكرون عليه؛ لأنهم حققوا مقصد الشرع، ولأن أسئلتهم عندها تكون ناتجة عن قرائن الأحوال، ولم يقل أحد من المفسرين ولا أهل اللغة بهذا.

ووكذلك الحال في المجمل عندما قال ابن رشد إن تأخير البيان في المجمل ممكن إذا لم يقصد المتكلم صيغة المجمل، وإنما حصل الغموض والإبهام بسبب ظن المتكلم أن السامع سيصل للمعنى المطلوب اعتماداً على القرائن، لكن إذا لم يصل السامع لهذه القرائن، ولم يستطع فهم اللفظ، فله أن يسأل وعندها يمكن القول بجواز تأخير بيان المجمل.

أقول وهذا الرأي أيضاً ينطبق عليه ما قيل في سابقه بعدم الانضباط من جهة، وعدم القدرة على التعامل معه في الواقع العملي. والله أعلم.

الاستثناء من غير الجنس:

هل يصح الاستثناء من غير الجنس؟ أو ما يسميه أهل اللغة الاستثناء المنقطع. يذكر الأصوليون في المسألة آراء أجملها ابن رشد في رأيين:

الأول : رأي المانعين الذين اشترطوا أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وأنه لا يعني الاستثناء ما لم يتضمن القول المتقدم.

الثاني : رأي المجوزين، ورأيهم هذا مبني على وجود هذا النوع في اللغة، كقوله تعالى: ﴿فإنهم عدوٌّ لي إلا رب العالمين﴾ وغير ذلك من الأمثلة.

والناظر في كتب الأصول يجد خلافاً في المسألة وأقوالاً عند المجوزين على هيئة شروط أو تأويلات، ثم خلافاً آخر هل هذا النوع استثناء حقيقة أو على سبيل المجاز، ثم بعد ذلك تطرقوا إلى مسألة هامة هي أساس البحث في هذا الموضوع، وهي هل يصلح هذا النوع من الاستثناء للتخصيص؟

هذه المسألة هي لب الموضوع. يقول الإمام الغزالي بعد عرض الآراء: «وهذا الاستثناء ليس فيه معنى التخصيص والإخراج[1]. وقد بنى الغزالي رأيه بناءً على قوله إن هذا النوع من الاستثناء موجود في اللغة لكن على سبيل المجاز لا الحقيقة.

وقد نظر ابن رشد إلى قول المانعين فوجدهم قد هذا النوع دفعوا من جهة دلالة الصيغة، وأن المستثنى منه لا يعم المستثنى حتى يخرج منه، لذا كان الاستثناء من غير الجنس هذراً[2].

ونظر إلى المجوزين فوجدهم يستدلون بالواقع اللغوي، وإن هذا النوع من الاستثناء موجود. ثم وجد أن هذا الأمر يحتاج إلى حل. يقول ابن رشد إنّ الذين تمسكوا بالوجوه لم يقدروا أن يعطوا الجهة التي بها يصح ذلك الكلام بما هو معروف من عادة العرب ويدخل بها الشك المتقدم[3].

ثم يقول مبيناً الطريقة التي يزول بها هذا الإشكال: إن من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي إتكالاً على القرائن وتجوزاً[4] فالأعرابي مثلاً إذا قال: مافي الدار رجل، أمكن أن يفهم عنه فما سواه[5]، فلذلك استثنى فقال: إلا امرأة، وعلى هذا الوجه الذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه. لكن الفرق بينه وبين الأول أن ذلك استثناء من عموم واقتضاه اللفظ بعينه، وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته[6]، وإذا تصفحت المواضع الواقع فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه، وإلا كان خلقاً في القول وهذراً لا تصح بمثله محاورة[7]. وقد نقل الزركشي كلام ابن

---

(١) المستصفى ٢ / ١٦٨.

(٢) المختصر، ص١١٤-١١٥.

(٣) المختصر، ص ١١٥.

(٤) في البحر المحيط نقل النص مع شيء من التغير إذ ورد فيه: (إشكالاً على القرائن والعرف) ٣ / ٢٨٠.

(٥) اللفظ في البحر المحيط: أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه، فلذلك يستثني ويقول: إلا امرأة البحر المحيط ٣ / ٢٨٠.

(٦) اللفظ في البحر المحيط: وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلاً، إلا أن الاتصال البحر المحيط ٣ / ٢٨٠.

(٧) المختصر، ص١١٥.

رشد مع بعض التغيير ومما جاء فيه: وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلاً، إلا أن الإتصال منه ما في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة[1].

فالاستثناء من غير الجنس جائز عند ابن رشد إذا كان المستثنى داخلاً في عموم لا يدل عليه اللفظ بمفهومه وعندها يكون الاستثناء متصلاً لا منقطعاً. ولا يسمى من غير الجنس لأنّ لفظ المستثنى منه شمل المستثنى بمعناه ومفهومه وفق مصطلح المفهوم عند ابن رشد، إذ يشمل ماهو أعم مما يقابل المنطوق، فيدخل فيه المحذوف أو دلالة الاقتضاء ومفهوم المخالفة والاستعارة وغير ذلك مما بينه ابن رشد في تقسيمه للألفاظ.

هل سبق ابن رشد أحد في هذا الفهم؟

يذكر الزركشي نقلاً عن ابن الحاج في تعليقه على المستصفى أن ابن رشد قد تفرد بحل هذا الشك[2] لكن الزركشي كان قد نقل لنا آراء العلماء بالتفصيل في المسألة، ومما قاله من آراء، ما نقله عن أبي بكر الصيرفي؛ إذ يقول بجواز الاستثناء من غير الجنس ولكن بشرط هو أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما، وإلا لم يجز، ثم قال الصيرفي والحاصل: أن المنقطع يكون مستثنى من مقدر، أو من مفهوم لفظ لا من منطوقه[3].

هذا الكلام المنقول عن الصيرفي يحمل في مضمونه الفكرة التي طرحها ابن رشد، لكن ابن رشد لما تبع الإمام الغزالي في تقسيم الدلالات وجعل الأحكام والمعاني المستفادة من اللفظ إما من منظومه -صيغته- أو من مفهومه أو من معقوله، فإن هذا التقسيم مساعداً له على تطوير فكرة الصيرفي وبيانها البيان الكامل.

لكن يبقى هنا تساؤل: يتعلق بالنتيجة التي خلص إليها ابن رشد هل يعني ذلك أن الاستثناء متصل في جميع حالاته، وفي هذا إلغاء للمنقطع مع أنه موجود

---

(1) البحر المحيط ٣/ ٢٨٠.

(2) نفسه: ٣/ ٢٨٠.

(3) نفسه: ٣/ ٢٧٧.

ومستعمل في العربية سواء قلنا إنه هيئته أو مجاز؟ والجواب نعم هو منقطع أن نظرنا إلى دلالة الصيغة بظاهرها، ومتصل إن نظرنا إلى ما يستفاد من اللفظ بمفهومه وفحواه وإشارته.

مكانة عمل ابن رشد في هذا الفصل

في البداية أكرر ماقاله الإمام الغزالي عند حديثه عن الفصل. يقول الإمام الغزالي: (اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول، لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أعضائها، إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها، والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه، استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها. والمدارك هي الأدلة السمعية)[1].

هذا الكلام من حجة الإسلام أبي حامد الغزالي يكرره ابن رشد ويتبناه، بل ولا يخرج عنه حيث يقول في مقدمة هذا الفصل: وهذا الجزء هو الذي النظر فيه أخص بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف[2]. ويقصد ابن رشد ما أورده في مقدمة كتابه عندما يتكلم عن الغرض من علم الأصول؛ إذ يقول: وأنت تعلم مما تقدم من قولنا في غرض هذه الصناعة، وفي أي جنس من أجناس العلوم هي داخلة، إن النظر الخاص بها، إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل، ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعوها بأصول الفقه. والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث، إذ هو مباين بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى ويقتصر من تلك على أحد أمرين[3].

---

(١) المستصفى ١/٣١٦.

(٢) المختصر، ص١٠١.

(٣) المختصر، ص٣٦.

بهذا التصريح الواضح جرى ابن رشد على أن ماعرضه شيخه الإمام الغزالي هو جدير بالإهتمام والاتباع، ولذا رأى أن الفصول الثلاثة الأخرى في علم الأصول هي أجزاء حتمية لهذا العلم وأنه يمكن الاقتصار على أحد أمرين:

الأول: أن توضع مباحث الفصول الثلاثة المتعلقة بالحكم الشرعي ومصادر الأحكام والاجتهاد أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها وهو ما يراه أهل السنة.

الثاني: أن يذكر الاختلاف الواقع فيها وتعطى الأقوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب كلّ رأي في تلك الأصول. بل ويقترح في هذا تخريج الفروع على الأصول وبيان مناسبة الأصول للفروع حتى يقال مثلاً كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية وعلى رأي القائلين بالقياس. ثم يقول: وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد.

هذا اقتراح ابن رشد لكنه لم يأخذ به وابن رشد جعله أفكاراً تطرح في ميدان العلم يثري بها الفكرة، ويثير أصحاب العقول علهم يجدون في هذه الفكرة مجالاً للتطبيق.

لكن مشكلة هذا الاقتراح أن صاحبه تركه، ولم يستطع الالتزام به، ولا أريد أن أضع الأسباب التي يمكن أن أتخيلها وإنما أكتفي بالقول: إنه لم يعمل بأفكاره.

يقول ابن رشد: لكن رأينا أن نجري في ذلك على عادة المتكلمين في هذه الصناعة، ونتحرى في تقسيمها الترتيب الواقع في هذا الكتاب -يعني المستصفى- إذ هو أحسنها نظراً وأحرى أن يكون صناعياً، غير أننا سنشير إلى شيء من ذلك العرض[1].

وبعد هذا يبقى السؤال قائماً لِمَ لم يلتزم ابن رشد باقتراحه؟.

---

[1] المختصر، ص ٣٧.

وأعود للفصل الثالث الذي هو أخص ما في هذا العلم فأجد أن الأستاذ محمد علال سيناصر قد كتب تصديراً لكتاب قال فيه تحت عنوان: " **كيف تعامل ابن رشد مع هذا الجزء الثالث، وكيفساير فيه أبا حامد الغزالي؟** ".

يقول الأستاذ محمد علال سيناصر: اتسم التعامل الرشدي بسمتين:

١. إكثاره من ترديد التعليق «والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله» في وقوفه على قضايا الجزء الثالث وفي النظر فيها[(١)].

وكنت أتمنى لو أطلعنا الأستاذ الفاضل على بعض المواقع التي وردت فيها العبارة في الجزء الثالث من الكتاب؛ لأنني قرأت هذا الجزء مراراً، ولم أجد ابن رشد قد تطرق لهذا، ولعل مراد الأستاذ ما أورده ابن رشد في مسألة التحسين والتقبيح العقليين[(٢)]. وكذلك في مسألة انقسام الواجب إلى معين ومميز[(٣)] ومع ذلك فقد تكلم ابن رشد في هذه المسائل وناقش وأدلى بدلوه وكلا المسألتين من خارج هذا الفصل.

٢. ابتعاده عن مضمون المستصفى، ويظهر هذا الأمر جلياً إذا قارنا بين ما يختصره ابن رشد وما يقوله أبو حامد الغزالي، وسنقتصر في هذا المقام على نموذجين نستشهد بهما يتعلقان بمسألة المراتب الدلالية على الألفاظ، نقربهما بالجدولين التاليين.

هل ابتعد ابن رشد مضمون المستصفى في هاتين المسألتين كما ذكر الأستاذ الفاضل محمد علال سيناصر؟ للإجابة على هذا التساؤل أعرض بإيجاز طريقة الغزالي في تقسيم الألفاظ ثم طريقة ابن رشد مبيناً بعد ذلك وجه الاختلاف بين الكتابين في مسألة تعريف الظاهر ثم المفهوم.

---

(١) المختصر، ص١٠-١١.

(٢) نفسه: ص٤٢.

(٣) نفسه: ص٤٥.

أولاً:

بحث الغزالي اللفظ من حيث كيفية الاستدلال من جهة الصيغة والوضع وجعلها في أربعة أقسام:

- المجمل والمبين.
- الظاهر والمؤول.
- الأمر والنهي.
- العام والخاص.

* هذه الدراسة للفظ جعلها الغزالي بعدة اعتبارات هي:

١- انقسام اللفظ باعتبار وضوح المعنى المراد منه وخفائه.

٢- انقسام اللفظ باعتبار وضعه للمعنى إلى عام وخاص.

٣- انقسام اللفظ إلى أمر ونهي.

ثانياً:

بحث ابن رشد اللفظ من جهة صيغته ووضعه أيضاً كما فعل الغزالي لكنه جعل التقسيم على النحو التالي:

١- اللفظ أما نص أو مجمل.

٢- وينقسم اللفظ إلى ظاهر ومؤول، والظاهر قسمان: الألفاظ الظاهرة والألفاظ المبدلة.

٣- الأوامر والنواهي.

هذا التقسيم لم يخالف ابن رشد فيه الغزالي ولا سائر المتكلمين إلا في موضع أقسام الظاهر، وهي النقطة التي أثارها الأستاذ محمد علال في جدوله السابق، باعتبارها مثالاً لابتعاد ابن رشد عن مضمون المستصفى، هذا الابتعاد يمدحه الأستاذ ويرى أنه من حق الابداع الذي قدمه ابن رشد في علم الأصول.

* وأعود للتساؤل الأول محاولاً الإجابة فأقول:

إن ما فعله ابن رشد هو جمع ودمج لتقسيمين من تقسيمات الألفاظ، فهو جمع بين انقسام اللفظ باعتبار وضوحه وخفائه، وانقسام اللفظ باعتبار وضعه للمعنى، فجعل القسم الأول من الظاهر هو أحد أُقسام الواضح عند الغزالي والجمهور وهو المسمى بالظاهر عندهم. ولم يخرج ابن رشد عن رأي الجمهور في معناه. وجعل القسم الثاني من الظاهر هو الألفاظ المبدلة ويعني بها العام والخاص.
فجعل تقسيم الثاني عند الجمهور أحد أفراد التقسيم الأول عنده وهذا فيه نظر:

١. هذا الدمج لهذه الأنواع غير مسلم به لابن رشد ذلك أن الأمر والنهي والعام والخاص قد يكون كل واحد منها ظاهراً أو نصاً أو مجملاً، فلصيغة الأمر معنى ظاهر وقد يكون الأمر نصاً أو مجملاً، والمعنى الظاهر في العام هو عمومه وشموله لجميع أفراده، لكن أن نجعل العام من أقسام الظاهر لأننا نعمل بظاهره حتى يرد المخصص، فهذا غير صحيح، وإلا لكان الأمر والنهي وأقسام الظاهر كذلك، ولأن بعض أنواع العامْ يمكن أن يكون نصاً.

وكذلك الحال فيما يستفاد من الألفاظ بمفاهيمها، فقد يكون المفهوم ظاهراً وعندها فالمفهوم من أقسام الظاهر كذلك، وهذا لم يقل به أحد ولا ابن رشد.
ثم يرد ههنا سؤال: كيف نفهم حكم الظاهر بقسميه عند ابن رشد؟

يقول ابن رشد في مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة: وأما الظاهر أيضاً من جهة الصيغة، فحكمه عندي حكم الإسم المشترك[1] فأي القسمين يريد ابن رشد بهذا الحكم؟ هل هو القسم الأول وهو أحد أقسام الواضح أو القسم الثاني وهو العام والخاص. ويقول ابن رشد في أقسام الظاهر: والظاهر كما قلنا من جهة الصيغة قسمان[2].

---

(١) المختصر، ص١٠٥.
(٢) المختصر، ص١٠٧.

إذا كـان الظاهر من جهة الصيغة قسمـان، والظاهر حكمه من جهة الصيغة حكم المشترك، فهل يحمل أحد المعنيين على الآخر: عندها نقول الظاهر بنوعيه كـالمشترك، ونعلم أن المشترك كالمجمل ليس بواضح، وعندها يقع التعارض في الكلام، لأنه جعل الظاهر الذي هو أحد أقسام الواضح غير واضح، وجعل حكم العام حكم المشترك من جهة جوازاً تأخير البيان إلى وقت الحاجة، مع أنه يصرح بجواز تأخير بيان العام دون المجمل.

وهذا تعارض آخر لأن العام أحد أقسام الظاهر من جهة الصيغة، والظاهر من جهة الصيغة حكمه حكم المشترك، وعندها لا يصح تأخير بيان العام لأنه مجمل.

لكل هذا أجد أن إطلاق إسم الظاهر على الألفاظ المبدلة غير مسلم به لابن رشد، وأن ابتعاده عن مضمون المستصفى لم يكن ممدوحاً والله أعلم.

أما بالنسبة لمصطلح المفهوم فالأمر أيسر إذ استخدم الإمام الغزالي لفظ المفهوم مرتين: الأولى في بداية الفصل عندما قال: واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول[1].

ثم لما جاء يحدثنا عن دلالة اللفظ بالمفهوم جعل تحت هذا العنوان خمسة فصول فجمع تحتها دلالة الاقتضاء، والإشارة وفحوى الكلام، أو دلالته الإيحاء ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، ولو أتم الأستاذ الفاضل تعريف المفهوم وأكمل الكلام لحل الإشكال ويقول الغزالي: ويسمى مفهوماً لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم، وربما سمى هذا دليل الخطاب، ولا التفات الأسامي[2]. وهذا ما فعله ابن رشد في اختيار إسم دليل الخطاب.

أما علاقة القياس بالمفهوم وطريقة عمل القياس فهذا سأفرد له حديثاً خاصاً إن شاء الله أبين فيه حقيقة القياس عند الغزالي وحقيقة ما قال به ابن رشد وذلك في

---

(١) المستصفى ١/٣١٦.

(٢) المستصفى ٢/١٩١.

بحث آخر. أما ما ذكره محقق الكتاب الأستاذ الدكتور جمال الدين العلوي في تعليقه على الكتاب فإني سأناقش بعض ما ورد في التعليق من قضايا مهمة تستحق التعليق في جعله تحت عنوان: بعض مظاهر الاختراع فيه، ويعني في المختصر:

١ . يقول الدكتور جمال العلوي عن مكانة هذا الفصل عند ابن رشد فإن الجزء الثالث من هذا التقسيم هو الذي يعبّر بحق عند ابن رشد عن هوية موضوع علم أصول الفقه[١]. وهو يريد بهذا أن ابن رشد قد أتى بشيء جديد في مختصره لم يسبق إليه. مع أن عبارة الإمام الغزالي التي أثبتها في مقدمة الكلام واضحة وجلية، وابن رشد في هذا تابع لا مخترع. وأما اختراعه فهو اقتراح نظري، قدمه ولم يعمل به كما أسلفت. وعدم عمله بفكرته لا تعد نقطة من نقاط المدح والثناء كما فعل د. جمال العلوي في قوله: ولكن ابن رشد يعلم مع ذلك مجاراة الأصولين على عادتهم، وتحري التصنيف الوارد في مستصفى الغزالي لأنه أحسنها نظراً وأحرى أن يكون علمياً كم قال[٢].

٢ . يقول د. جمال العلوي تعقيباً آخر على الموضوع السابق: غير أن ابن رشد وأن ساير تصنيف أبي حامد، فإنه ظل متشبثاً بموقفه من موضوع أصول الفقه، محاولاً تصويب ما وقع فيه الغزالي وغيره من أخطاء، حاملاً على تجريد موضوع هذا العلم مما علق به من مسائل علم الكلام، وذلك في صرامة منطقية واستقلال فكري نادر.

هذا الادعاء من الدكتور العلواني لم أجد له واقعاً يؤيده، ولم يدلل عليه الدكتور جمال العلوان ولو بمثال واحد بين فيه الأخطاء التي وقع فيها الأصوليون عامة أو الغزالي بخاصة، وموضع التصحيح، اللهم إلا إذا أراد موضوع تجريد علم الأصول مما علق به من علم الكلام. وهذا غير مسلم لابن رشد لأن الغزالي قد نبه إلى هذا الأمر بشكل واضح في أكثر من موضع، فهو في مقدمة الكتاب يبين أن

---

(١) المختصر، ص٢٥.

(٢) المختصر، ص٢٥.

الأصوليين أنجر بهم الكلام في هذا العلم، إلى علوم ليس منه فجاوزوا حدَّ هذا العلم فأكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، كما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله واتباعه على مزج مسائل كثيرة من الفقه بالأصول[1].

وفي مقدمة الكتاب قال الغزالي: وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً، فمن شاء أن لا يكتب هذه فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه[2].

ولهذا فابن رشد أخذ باقتراح الإمام الغزالي دون أن نقول ظل متشبثاً بموقفه محاولاً تصويب ما وقع فيه الغزالي وغيره من الأصوليين من أخطاء وذلك بصراحة منطقية.

ونحن بهذا التتبع لبعض المسائل والتعليقات التي ذكرها محقق الكتاب ومصدره لا نريد بهذا أن نقلل من أهمية ابن رشد وعمله لكن لا نريد أيضاً أن نبخس الناس حقوقهم، نريد أن ننسبب الفضل لأهله، ولا أدري ما المصلحة من مدح ابن رشد بطريقة يكون فيه ذم عمل الآخرين، وهم السابقون له في العلم والفضل، بل لهم اليد الطولى في هذا العلم، مما لم يستطع ابن رشد أن يصنع صنيعهم، نعم أن ابن رشد لو قدم لنا عملاً أصولياً مستقلاً عرض فيه اختراعاته كما قال د. جمال علوان لكان لكتابه وطريقته في التدوين شأن آخر.

رأينا في المختصر بعامة

١. إن أي اختصار لأي كتاب، لا بد أن يكون على حساب جزء من المادة العلمية، لأن الاختصار لا بد فيه من الإيجاز، وإلا كان تكراراً للكتاب

---

(١) المستصفى ١/ ١٠.

(٢) المستصفى ١/ ١٠.

الأصلي. وإذا كان المختصر متبحراً في علم الكتاب، متقناً لفنونه، فإن اختصاره أجود، واختياراته أدق، ومع هذا فلا يستطيع أحد الاختصار إلا إذا ترك شيئاً من مادة الكتاب الأصلي، يرى أنها أقل أهمية من غيرها، فكيف إذا كان هدف المؤلف من اختصاره ابتداء الوقوف على الضروري من هذا العلم.

٢ . إن ابن رشد في مختصره هذا قد بدأ مهمة صعبة وشاقة، ذلك أنه أراد ان يكتب مختصراً في علم، نقل الزركشي في المنثور في القواعد عن بعض المشايخ: إنه علم نضج وما احترق[1]. إنه علم مع نضوجه يعترف أهله أنه دخله مما ليس منه من علوم أخرى كعلم الكلام والنحو والفقه، كما صرح بهذا الإمام الغزالي[2]. وتزداد هذه المهمة صعوبة عندما نرى أن ابن رشد قد عمد إلى كتاب من كتب هذا العلم، هو من أحسن ما كتب المتكلمون في هذا العلم كما قال ابن خلدون في المقدمة. إذ جاء فيها: وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون: كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة[3].

هذه المهمة الشاقة تبرز محاورها في تخليص علم الأصول مما علق به من العلوم الأخرى، إضافة إلى اختصار المادة العلمية الأصلية للكتاب الذي جعله صاحبه مستصفى. وإذا كان الإمام الغزالي قد بدأ فكرة تخليص علم الأصول مما علق به من خلال إشاراته في بعض المسائل على أنها ليست من علم الأصول كما فعل ذلك في المقدمة، فإن ابن رشد حاول أن يتم هذه الفكرة ويجعلها واقعاً ملموساً، فكان عمله هذا أول عمل في هذا المضمار بل العمل

---

(١) المنثور ١/ ٧٢.

(٢) المستصفى ١/ ١٠.

(٣) المقدمة، ص٨١٦.

الوحيد فيما اطلعت. وعليه فإن فكرة كتابة علم الأصول خالياً من العلوم الأخرى التي هي دخيلة عليه هي فكرة قديمة جديدة تحتاج كل رعاية، ذلك ان بعض مقدمات العلوم في السابق لم يعد لها وجود عملي واقعي، لكن هذه الفكرة تحتاج العلم الوفير والفهم الدقيق للمسائل الأصولية وغيرها من العلوم.

٣. جاء في آخر المختصر أن ابن رشد قد أنهى الكتاب في ذي الحجة سنة اثنتين وخمسين وخمس مائة[١]. ويقول محقق المختصر العلوي أولها على الاطلاق[٢]. وهذا يعني أن ابن رشد قد كتب بداية المجتهد بعد المختصر، مع أنه جعل الهدف من الكتابين واحداً، يقول في مقدمة المختصر: فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي، على جهة التذكرة من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة[٣]. ومثل هذا قاله في مقدمة بداية المجتهد إذ جاء فيها: فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة[٤] من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها[٥].

٤. إن تأليف الكتب في العلوم عامة في مقتبل العمر مختلف عما يدون في مرحلة النضوج العقلي والفكري وهذا عام في الأشخاص والعلوم، فكيف هو في علم من أدق العلوم، وكيف هو إذا كان التدوين على هيئة مختصر لكتاب من أدق كتب هذا الفن، بل هو ركن من أركان هذا العلم، استفاد منه واعتمد عليه كل من جاء بعده من الأصوليين المتكلمين منهم والفقهاء.

---

(١) المختصر، ص١٤٦.
(٢) المختصر، ص١٨.
(٣) المختصر، ص٣٤.
(٤) بداية المجتهد ١ / ٢.
(٥) بداية المجتهد ١ / ٢.

لذا لا غرابة أن يغير ابن رشد رأيه أو بعض آرائه التي أوردها في المختصر عندما كتب الفقه، وذلك لسببين: الأول: إن التعامل الواقعي مع قواعد الاستنباط يعطي التصور الصحيح للقاعدة وكيفية عملها، فيكون تصوره للقاعدة أدق. الثاني: الفترة: الزمانية التي كتب فيها المختصر فإن الكتابة في مقتبل العمر غير الكتابة في مرحلة النضوج.

وابن رشد ليس هو الوحيد في هذا الشأن فقد سبقه أئمة كبار كتبوا في مقتبل حياتهم في علم الأصول كتباً لم تكن بذات النضوج الفكري العميق، ولا الفهم الدقيق للمسائل كالكتب التي دونوها في آخر حياتهم، فهذا إمام الحرمين يكتب في بداية حياته العلمية، الملخص أو التلخيص في أصول الفقه، لخص فيه كتاب التقريب والإرشاد لأبي بكر الباقلاني. لكن إمام الحرمين لما وصل مرحلة متقدمة في هذا الفن جاء كتاب البرهان في أصول الفقه على هيئة مستقلة، بل كان في البرهان أصولياً مجتهداً، خالف في مسائل عدة إمامه الشافعي فضلاً عن أصحاب المذهب. وكذلك الحال مع أبي حامد الغزالي فقد كتب في بداية حياته المنخول وكان فيه مختصراً ومكرراً بعض ماجاء عند أستاذه إمام الحرمين، لكنا رأيناه في المستصفى كما قال ابن خلدون في المقدمة ركناً من أركان علم الاصول بل صار مع شيخه في رتبة واحدة.

هكذا علم الاصول كلما تبحر الإنسان في هذا العلم صار في صياغة وتدوين قواعد الاستنباط أقدر، وكان في مناقشته لمن سبقه بعيداً عن التقليد، ملتزماً ما يراه راجحاً دون الالتزام برأي من سبقه. لذا كان ابن رشد ملتزماً طريقة الامام الغزالي في التدوين، تابعاً له في التصنيف، ولا أدل على ذلك ممّا فعله ابن رشد في مسألة دلالة الألفاظ؛ فإن الغزالي تفرد بمسألة هي أنه جعل مبحث القياس بعد مباحث الالفاظ وتابعاً لها، ولم يعرضه مع أدلة الاحكام بعد مبحث الاجماع كبقية الاصوليين، هذا التأخير لمبحث القياس كان لفكرة عند الغزالي هي أن اللفظ إما أن

يدل بمنظومه أو مفهومه أو معقوله، وإن الحكم الثابت بالقياس ثابت باللفظ. هذا الذي رجحه الغزالي رأينا ابن رشد يتبعه فيه ولا يناقشه بل يطوره، وما ذلك في رأيي إلا سبب حداثة السن وبداية التدوين.

وأكاد أجزم أن ابن رشد لو كتب لنا كتاباً مستقلاً في علم الاصول بعد هذا النضوج الفقهي على هيئة تخالف ما جاء في المختصر من حيث الغرض والغاية لكان من أنفع الكتب واكثرها فائدة لكن هذه الفائدة لم نعدمها، فترجيحاته الفقهية في البداية مع أرجاعه الخلاف الفقهي إلى أصوله التي اعتمد عليها يعتبر من أساسيات الدراسات الفقهية والأصولية المقارنة.

تعقيبات ومناقشات الجلسة الأولى

تعقيب د. عبدالله الكيلاني على ورقة د. احمد الريسوني

أشكر لجامعة آل البيت، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي جهدهم الطيب في إقامة هذه الندوة، كما أحمد للدكتور أحمد الريسوني هذا العمل القيم، وأرجو الله أن تكون هذه الندوة حلقة من حلق الذكر التي تحفها الملائكة، ويذكر الله تعالى أهلها فيمن عنده.

سأتناول في تعقيبي إظهار بعض الأمور التي ذكرها الأستاذ أحمد الريسوني، تأكيداً عليها، وللفائدة المترتبة على تجليتها.

- **أولاً:** كشف هذا البحث عن منهج فقهي ينبى على أساس تربوي فالفقه كله ينطلق من أهداف كبرى هي كالروح المبثوثة في الجسد والماء في النبتة يسري في أجزائها كلها، وهذه الأهداف هي جعل المكلف قائماً بشكر من يجب شكره، وتعظيم من يجب تعظيمه وبناء النفس المتعففة، والعدل في الأموال والأبدان والعلم للعمل.

ومن هذه الأهداف الكبرى التي هي بمثابة الدستور تشتق الأهداف الجزئية التي تعادل القانون التي هي بمثابة الشروط التي تثبت الفضائل، ومن هنا رجح ابن رشد عدم جواز الرجوع بالهبة لأنه ليس من مكارم الأخلاق، فالفقه على التحقيق فقه تقومي، يرتقي بالإنسان صعداً في مدارج الكمال.

ومثل ذلك أيضاً عدم صحة بيع العينة، ولا نكاح التحليل، لأنه يتنافى مع المبادئ الدستورية المتعلقة بفضائل الأخلاق.

إن هذا النظر القائم على انطلاق الفقه من فكرة واحدة يشير إلى تكامل الشريعة، وأنها كالجسد الواحد، وهذا آية ربانية هذا التشريع ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. (النساء: ٨٢).

وقد ركز الشاطبي على هذه الفكرة حيث قال: وقصد الشارع من التشريع عمله إخراج الإنسان من داعية هواه ليكون عبداً لله اختياراً مثلما هو عبد لله اضطراراً.

- **ثانياً:** عرض الأستاذ الباحث لالتفات ابن رشد في تعليله للمصلحة والأصلح، كالقول بتضمين الصناع للمصلحة، وإجبار الشريك على البيع، ومنع الاحتكار، وكان بودي لو ربط الباحث هذه الاستثناءات بالقيمة المحورية الكبرى للتشريع وهي العدل؛ فالعدل غاية التشريع كله، في أحكام الغرائم والرخص. فإذا لم يتحقق العدل لظرف ما، كانت الرخصة لتحقيق العدل وفي هذا يقول عمر بن الخطاب فيما يرويه الطبري في تاريخه ٣/ ٥٠٨٥: إن الله أنزل في كل شيء رخصة في بعض الحالات إلا في أمرين: العدل في السيرة والذكر، أما الذكر فلا رخصة فيه في حال، ولم يرض منه إلا بالكثير، وأما العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد، ولا في شدة ولا في رخاء.

- **ثالثاً:** تطرق الباحث الكريم إلى نوع المصلحة التي اعتبرها ابن رشد، فهي ليست المصلحة البرجماتية وإنما المصلخة الشرعية، ولمزيد من التوضيح أقول: والعقل الذي يعمل مع النص هو العقل الذي صاغته الشريعة، وهذبت أهواءه حتى صار بحكم الصياغة التشريعية تجري بين جَنْبَيْه معاني النبوة وإن لم يكن نبياً، كما يقول الشاطبي، وفي هذا رد على دعاة التأويل للتفلت من النصوص، والتأويل الصحيح هو الملتفت إلى غاية المشرع، وهو هذا أقرب إلى التعبد من الذي يقف عند معناها الحرفي.

- **رابعاً:** أبرز الباحث الكريم منهج ابن رشد في المصالح المرسلة وتسميتها بالقياس المرسل، وهذه تسمية دقيقة، وهي عندي أدق من تسميتها بالمصالح المرسلة؛ لأن تعريف المصالح المرسلة هي التي لا يوجد أصل يشهد لها أو يعارضها، وهذا غير دقيق فقها، فالمصالح على التحقيق يشهد لها التشريع

كله. ومن هنا كانت المصالح عند الجويني من القياس العام وقياس القواعد، وهي أقوى حجية من القياس الجزئي، ولقد عانت الدراسات الجامعية في بعض مناهجها من إضعاف دور المصلحة، بما أدى إلى انتشار فقه حرفي غير قادر على تحقيق قصد الشارع، فكان كما يقول الشاطبي: «من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة».

- **خامساً:** أظهر البحث منهجية ابن رشد في فهم النص مستنداً إلى المعنى التشريعي واللغوي معاً، دون الاقتصار على المعنى اللغوي وتندرج تحت هذه المسألة، الصدقة بما تزيد على الثلث عند عدم وجود وارث، واقتصار التغريب في الزنى على الذكر دون الأنثى.
- **سادساً:** أظهر البحث ضرورة الالتفات في الحكم الشرعي إلى شكله وغايته، ومن هنا رفض القول باستمرارية الزوجية بعد اللعان؛ لأن الزوجية بناها على المودة والرحمة والمتلاعنين عدموا ذلك كل العدم.
- **سابعاً:** هناك أمور توقف فيها ابن رشد دون ترجيح مكتفياً ببيان التعليل الأصولي لكل مذهب كما في مسألة دفع القيمة في الزكاة، وابن رشد هنا يحقق هدفين:

1. تأكيد فكرة التعليل حتى عند من لم يجز دفع القيمة لعلة إنسانية وهي مشاركة الفقير للغني في جنس ماله.
2. توسيع مدارك الدارسين لاستيعاب الخلاف الفقهي على أساس قبول التعددية الفقهية، واستيعاب الرأي الآخر دون انغلاق أو تحجر.

- **ثامناً:** في الختام أشكر مرة أخرى السادة القائمين على هذه الندوة جهدهم الطيب في إقامة هذا الحفل الضخم. وبيان المنهج الحقيقي لابن رشد في وقت يتعرض فيه علماء الإسلام لمحاولات اختطاف من قبل الحداثيين، ولعل ما أشار إليه الأستاذ فتحي الملكاوي من فيلم يوسف شاهين هو إحدى صور الاختطاف، والتنكيل الذي يتعرض له ابن رشد اليوم، مثلما تعرض له على يد

التـقليـديين بالأمس، ذلـك أن الحـداثيين أعـوزهم السند الأصـيل، وشعـروا بالنقص لطول ما استندوا إلى **(ديكارت)** و**(هيجل)**، فلجأوا إلى رموز أصيلة في تاريخنا ليضعوها إلى جانبهم، أعجبهم فيها نبذها للتقليد، ودعوتها للتعقل، وهذه الدعوة في حقيقتها من صلب الفكر الإسلامي الذي عانى من العقلية الرجعية كما عبر القرآن الكريم ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون، قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ (الزخرف: ٢٣-٢٤).

غير أن تعامله مع القديم والحديث مستبصر بقوله تعالى: ﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني، وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾ (يوسف: ١٠٨).

تعقيب د. هايل عبدالحفيظ على ورقة د. مصطفى نجيب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد، فأتوجه بالشكر للباحث الكريم د. مصطفى أحمد نجيب على الجهد المبذول في هذه الورقة، والذي لا تنتقص منه بعض الملاحظات الواردة في هذا التعقيب.

هذه بعض القضايا والملاحظات التي خرجت بها من خلال قراءتي للورقة حول "المنهج الفقهي لابن رشد" ومن خلال قراءة في كتابيه "بداية المجتهد" و "مختصر المستصفى". وسيكون هذا التعقيب مكوناً من شقين:

أولاً: المنهج الفقهي عند ابن رشد كما أبرزه الباحث.

ثانياً: ملاحظات على بعض ما أورده الباحث.

وقبل أن أبدأ بذكر هذه القضايا أتوجه

وسأتناول هذه المسألة من جانبين:

أ. المؤثرات التي أثرت في هذه المنهجية.

ب. جوانب وعناصر هذه المنهجية.

أولاً: المنهج الفقهي عند ابن رشد كما أبرزه الباحث.

أ- المؤثرات التي أثرت في منهجية ابن رشد.

لقد ذكر الباحث أن هنالك بعض المؤثرات التي كان لها دور في صياغة هذه المنهجية عند ابن رشد ومن أبرزها:

١. البيئة الأسرية التي عاشها ابن رشد، فوالده قاضي قرطبة، وجده قاضي قضاة الأندلس، وهما من أعلام المذهب المالكي.

٢. البيئة الأندلسية التي ازدهر فيها العلم في تلك المرحلة، وأقبل الناس فيها على العلم بكافة فروعه من العلوم الشرعية المختلفة، إلى علوم اللغة والأدب، إلى

علوم الطب والفلك والفلسفة، هذا الازدهار الذي لا يعكس حالة الضعف والتفكك والهزائم العسكرية التي كانت تعيشها الأندلس تحت حكم دول الطوائف أو بني الأحمر، وحالة الضعف التي كانت تعيشها أمام الهجوم الإسباني لإخراج المسلمين من الأندلس.

٣. تنوع العلوم والمجالات التي برع فيها ابن رشد، من علوم الطب والفلك والفلسفة والمنطق وعلوم الشريعة، هذه العلوم التي أثرت بمجموعها على عقلية ومنهجية ابن رشد.

ب- عناصر المنهجية عند ابن رشد:

لقد ذكر الباحث في ثنايا بحثه عناصر المنهجية عند ابن رشد وسأعرض لهذه العناصر وسيكون دوري تحرير هذه العناصر حيث ذكرت، في ثنايا البحث دون إبراز هذا من جهة، ومن جهة أخرى سأدلل على هذه العناصر بالأمثلة من خلال كتابيه "**بداية المجتهد**" و"**مختصر المستصفى**" حيث لم يقيم الباحث بذلك إلا نادراً، وذلك حتى أؤكد على وجود هذه العناصر.

أولاً: الاستقلالية:

لم يكن ابن رشد مقلداً لغيره، بل كان مستقلاً يعرض الحجج والبراهين والأدلة ويناقشها ويناقش الأقوال المختلفة ويرجح ما يقتنع به منها بل قد لا يأخذ بأي منها، ومن الأمثلة على هذا:

١. عندما ناقش مسألة الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأهل السنة قال: «ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة»[1].

٢. في اختصاره للمستصفى لم يكن مختصراً بل كان مناقشاً محللاً معترضاً، حيث اعترض على الغزالي في أكثر من موضع كإدخال الغزالي علم المنطق في

---

(١) ابن رشد، مختصر المستصفى، ص٤٢.

علم الأصول[١]، ورده عليه في قوله أن كل مجتهد مصيب وقال أن هذه كبيرة من الكبائر[٢]. ورده على الغزالي في موضوع خبر الواحد حيث ذهب الغزالي إلى أن قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ ليست قاطعة في العمل بخبر الواحد بل هي قاطعة في وجوب الإنذار قال: «إن هذا القول لا معنى له لأنه ما فائدة وجوب الإنذار إذا لم يجب العلم بنقلهم»[٣]. بالإضافة إلى الأمثلة الكثيرة في بداية المجتهد.

ثانياً: عدم التعصب والجمود والانغلاق:

لم يكن ابن رشد مقلداً للإمام مالك ولا لغيره، ولم يكن متعصباً لمذهب المالكية ولا لرأي مذهبي معين، بل كان يعرض الأقوال المختلفة ويبين أدلتها ويناقشها ويرجح منها رأياً معيناً، وكان يأتي بأقوال المذاهب المشهورة ولا يكتفي بذلك بل يأتي بأقوال الصحابة والتابعين بل وحتى المذاهب المنقرضة، وكان في ترجيحاته لا يعتمد مذهباً فيدافع عنه، ولا يعتمد رأي الكثرة أو ما يسمى بالجمهور بل يرجح ما يراه أقوى دليلاً وما يراه أقرب إلى الحق.

ومن الأمثلة على ذلك:

١. عدم اتفاقه مع المالكية في أخذهم بموضوع إجماع أهل المدينة كأحد الأدلة الشرعية إلا ضمن شروط خاصة[٤].
٢. استحسانه لتقسيم الحنفية النجاسة إلى مخففة ومغلظة وقوله بأن هذا حسن جداً[٥].

---

(١) ابن رشد، مختصر المستصفى، ص٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٤٠.
(٣) المصدر السابق، ص٧٢.
(٤) ابن رشد، مختصر المستصفى، ص٩٣.
(٥) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٨١.

٣. ترجيحه لمذهب الجمهور على مذهب مالك في وضع اليدين أحدهما على الأخرى في الصلاة، بقوله: «وقد يظهر من أمرها أنها هيئة تقتضي الخضوع وهو الأولى بها»[1] مع أن الآثار واردة بثبوت الهيئتين.

٤. ترجيحه لرأي الحنفية في علة الربا بأنها الكيل والوزن بقوله «أن علتهم أولى العلل»[2].

٥. تضعيفه لقول مالك في عدم صحة إمامة القاعد لضعف الحديث الذي اعتمد عليه مقابل أحاديث صحيحة اعتمد عليها الجمهور[3].

٦. ترجيحه لقول الشافعية على المالكية في عدم ضم الذهب والفضة إلى بعضهما في الزكاة[4].

ثالثاً: الإفادة من المعارف والعلوم المختلفة:

لقد استفاد ابن رشد من معارفه المتنوعة في آرائه وترجيحاته الفقهية، فاستفاد من علومه الطبية والفلكية والفلسفية.

ومن الأمثلة على ذلك:

١. رأيه في الدم الذي تراه الحامل هل هو دم حيض أم لا؟ اعتمد فيه على رأى الأطباء وقول جالنيوس وأبقراط في ذلك[5].

٢. مناقشته لمذاهب العلماء في حكم نجاسة عظام الميتة وشعرها، حيث قال أن الأمر مختلف فيه بين الأطباء هل في العظام والشعر حس أم لا، وبناء عليه يتم الترجيح هل له حكم الميتة أم لا[6].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص١٣٢.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٥٣.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١٥٣.

(٥) المصدر السابق، ج١، ص٢٥٧.

(٦) المصدر السابق، ج١، ص٧٨.

٣ . عندما بحث مسألة هل يشترط استقبال عين القبلة أم جهتها ظهر علمه في مسألة الهندسة والمساحة[١] .

٤ . تحليل لرؤية الهلال في النهار قبل الزوال وهل يثبت به الشهر في اليوم السابق أم التالي، حيث استفاد من معرفته بالفلك في هذه المسألة[٢] . وكذلك أثر اختلاف المطالع باختلاف البلدان[٣] .

٥ . رأيه في غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب فيه إشارة إلى الجانب الطبي .

رابعاً: اعتماد الطريقة العلمية المنطقية في التبويب والتصنيف والترتيب:

وقد أفاده في ذلك كثيراً اشتغاله بالمنطق والفلسفة وقد ذكر الباحث أمثلة جيدة تدل على هذا .

خامساً: اعتماده على علم أصول الفقه كمعيار للمسائل الفقهية:

وقد طبق أصول الفقه تطبيقاً منهجياً في معظم المسائل التي تناولها، وهو بهذا يؤكد على أن الفقه يجب أن يكون مضبوطاً بأصوله ولذلك جعل العلم بالأصول أحد شروط المجتهد .

ومن يستعرض كتابه يجد الأمثلة على هذا في كل مسألة من المسائل التي عرضها وتناولها وسنذكر فيما يلي بعض الأمثلة :

١ . في اختلاف العلماء في دخول المرافق في فرضية غسل اليدين يقول بعد أن ذكر أقوال العلماء : والسبب في اختلافهم الاشتراك الذي في حرف (إلى) هل هو دال على الغاية أم بمعنى مع[٤] .

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص١١١ .

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٥ .

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٢٨٧ .

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١١ .

٢. يقول في تعليقه على اختلافهم في القدر المجزىء في مسح الرأس: وأصل الاختلاف في الاشتراك الذي في (الباء) في كلام العرب هل هي زائدة أو تدل على التبعيض[١].

٣. وفي مسألة اختلافهم في الانتفاع بجلود الميتة قال: أصل الخلاف تعارض الآثار الواردة في ذلك، فذهب معها قوم مذهب الجمع، وآخرون إلى النسخ وفريق ثالث إلى الترجيح[٢].

٤. وفي مسألة قول الإمام بعد رفعه من الركوع: ربنا لك الحمد يقول: إن الأحاديث متعارضة في ذلك، فدليل الخطاب في حديث أنس يقتضي أن لا يقول الإمام ذلك، وحديث ابن عمر ينص على أن الإمام يقوله، فلا يجب أن يترك النص بدليل الخطاب إذ النص أقوى من دليل الخطاب[٣].

وهكذا نجد أنه يستخدم أصول الفقه معياراً يعود إليه في المفاضلة والترجيح في المسائل التي يتناولها ويكاد كما قلنا يفعل ذلك في كل مسألة من المسائل.

سادساً: التركيز على الكليات والأصول لا الفرعيات والجزئيات.

لم يكن ابن رشد في كتابه فقيها فروعياً، بل كان يأتي بالمسائل التي تعتبر كالأصول الضابطة لغيرها من الفروع، حتى يرد المجتهد المسائل المسكوت عنها إلى هذه المسائل، وقد بين هذه المنهجية في بداية كتابه[٤]. فابن رشد كما تجلى من خلال بداية المجتهد فقيهاً صاحب عقلية كلية لا فروعية جزئية، لذلك حرص كما أشار الباحث أن يكون كتابه على شكل دساتير وقوانين للقول الفقهي.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص١٢.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٧٩.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص١٥١.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٢.

سابعاً:

ويكن أن أضيف إلى العناصر السابقة التي ذكرها الباحث عنصراً آخر يدل على عقليته المنظمة ومنهجيته السليمة، وهي حرصه على أن ينقي علم الأصول مما ليس منه، لذلك. اعترض على إدخال المنطق في علم أصول الفقه، وتجاوز المقدمة المنطقية التي وضعها الغزالي في بداية المستصفى قائلاً: «إن أبا حامد قدم لكتابه بمقدمة منطقية ونحن فلنترك كل شيء إلى موضوعه فإن من رام أن يتعلم أكثر من شيء واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها[1].

ولذلك كان يقول في كثير من المسائل التي يرى أنها خارجة عن موضوع البحث يقول: والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله، ومن أمثلته ماقاله في مسألة القبح والحسن العقليين قال: والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله[2].

وهذا يدل على العقل المنهجي المنظم الذي يضع كل شيء في مكانه، ويركز على القضايا الرئيسية التي تتعلق بالمسألة التي يبحثها، ولا يخرج منها إلى مسائل لا تتعلق بها.

ثانياً ملاحظات على بعض ما جاء في الورقة:

أ- ملاحظات علمية:

١. ذكر الباحث أن ابن رشد قد أحب الفقه ونشأ على دراسته ولم يبتعد عنه حتى صار نبض وجدانه وفيض مشاعره (ص٢)، وهذا كلام قد لا يعبر عن واقع ابن رشد، فإن من يدرس انتاجه ومجالات هذا الإنتاج لا يخرج بهذا الاستنتاج، فمن بين ما يزيد على مائة مؤلف لا نجد إلا كتابين في الفقه

---

(١) ابن رشد، مختصر المستصفى، ص٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤٢.

وأصوله وقد ذكر أنه قد وضعهما لنفسه على سبيل التذكر[1] وباقي المؤلفات كانت في الفلسفة والمنطق والطب والفلك والجدل فكيف يتفق هذا مع هذه الدعوى.

٢. ذكر الباحث أن الأندلس في زمان ابن رشد كانت تسعى إلى التحرر من السيطرة المالكية (ص٤) وأنه قد سادها الاجتهاد المطلق وأن ابن رشد قد جسد هذا التوجه في كتابه، إلا أن الدارس لواقع الأندلس في ذلك الوقت لا يجد الأمر بهذه الصورة، بل كان الفقه المذهبي المالكي هو المسيطر على الساحة، بل لقد أكد الباحث نفسه هذه القضية في مواقع أخرى من البحث حيث قال: تبقى كما هي أن بداية المجتهد ليس كتاباً في الدفاع عن المالكية كما كان يقتضي ذلك التقليد الذي كان ما يزال قائماً في الأندلس زمن تأليف ابن رشد لكتابه بل أكده ابن رشد عندما ذكر أنه بصدد وضع كتابه في الفقه المالكي الذي هو المذهب المعمول به في الأندلس[2]. وقد يكون الأدق أن نقول أنه انتشر فيه دراسة الفقه المقارن لا التحرر من السيطرة المالكية.

٣. ذكر الباحث أن ابن حزم الظاهري قد لقي حظوة وترحيباً لدى السلطة السياسية فنشر مذهبه تأليفاً وتدريساً (ص٦) وقد يكون المقصود من ذكر الباحث لذلك استدلاله على التوجه للتحرر من السيطرة المالكية، إلا أن الحقيقة بخلاف ذلك فابن حزم كان مطارداً ممنوعاً من التدريس بل وصودرت كتبه وأحرقت[3].

٤. ذكر الباحث أن ابن رشد قد وضع كتابه وهو في العقد الرابع من عمره، ويبدو لي أن الأصح أ ن نقول أنه بدأ في وضعه كتابه في العقد الرابع من عمره، وأنه

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٢. المستصفى، ص٣٤.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٤٤٣.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣، ص٣٢٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص١٨، ص٢٠١.

قد انتهى منه خلال عشرين سنة تقريباً، حيث بدأ فيه سنة ٥٦٤هـ وفرغ منه سنة ٥٨٤ كما ذكر ابن رشد في آخر كتابه الحج[١] .

٥ . ذكر الباحث أن الحاجة زمن ابن رشد قد أصبحت ملحة لمصنف يجمع شتات الآراء الفقهية المختلفة ويبين وجهة نظر كل مذهب وأن من سبق ابن رشد لم يف هذا الأمر حقه، بل ذهب إلى أن هذا الأمر كان حلماً يراود كثيراً من العلماء والفقهاء ويسعون إلى تحقيقه وأن ابن رشد قد حقق هذا الحلم وفتح مجالاً جديداً من الدراسات الإسلامية الخاصة بالفقه المقارن (ص٢٧).

ومع الاعتراف بتميز ابن رشد في كتابه هذا أو بمنهجيته إلا أنه قد سُبق إلى مثل هذا الأمر بمئات السنين فابن المنذر الشافعي (ت حوالي ٣٠٠هـ)، له ثلاثة مؤلفات في الفقه المقارن والخلاف هي: اختلاف العلماء، والإشراف على مذاهب أهل العلم والأوسط في السنن والإجماع والاختلاف.

وابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) له موسوعة ضخمة في اختلاف الفقهاء هي كتابه «اختلاف الفقهاء». وكان مجتهداً مطلقاً غير ملتزم بمذهب معين ويستعرض في كتابه أقوال سلفه الفقهاء ويذكر أدلتهم ويناقشها ويخرج بالرأي الذي يراه صواباً.

والدبوسي الحنفي (ت٤٣٠هـ) في كتابه "تأسيس النظر"، الذي قال فيه ابن خلكان هو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود ويقول الدبوسي عن كتابه: «جمعت في كتابي هذا أحرفاً إذا تدبر الناظر فيها وتأملها عرف مجال التنازع ومدار التناطح عند التخاصم»[٢]. وقد قام بترتيبه على ثمانية أقسام منها قسم بين فيه أسباب الخلاف بين أئمة الحنفية وقسم بين فيه أسباب الخلاف بينهم وبين الشافعية وثالث في أسباب الخلاف بينهم وبين المالكية وهكذا.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج١، ص٣٨٠.

(٢) الدبوسي، تأسيس النظر، ص٧.

عداك عن ابن حزم في محلاه (ت٤٥٦هـ) الذي قال فيه العز بن عبد السلام: «ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلّى لابن حزم والمغني لابن قدامة» وهما كتابان ضخمان في الخلاف والمقارنة والترجيح وأولاهما سابق لابن رشد بمائة عام والثاني معاصر له (ت٦٢٠هـ).

بل ومن نفس المالكية نجد الكثيرين قد سبقوا ابن رشد إلى هذا المنهج ومنهم ابن عبد البر في تمهيده (ت٤٦٣هـ) والذي كثيراً ما يستشهد ابن رشد بأقواله، وأبو بكر بن العربي ت٥٤٣ في أحكام القرآن، حيث كان يذكر آراء الفقهاء ويناقشها بل ويذكر أسباب الاختلاف. ومن أمثلته ما ذكره من آراء العلماء في البسملة حيث قال: ووجه اختلاف المسلمين في هذه الآية قد استوعبناه في كتب الأصول وأشرنا إلى بيانه في مسائل الخلاف[1].

وأنا لست هنا في مجال الحصر والاستيفاء وأكتفي بذكر الأمثلة السابقة.

٦. ذكر الباحث أن ابن رشد قد ارتفع بالفقه من مستوى الجزئيات إلى مستوى الأصول المقررة وكان أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه على أبواب الفقه، وأقول صحيح أن ابن رشد قد التزم بهذا المنهج وأجاد فيه وكان سمة بارزة من منهجه إلا أننا نغمط الفقهاء حقهم إن قلنا بأنه صاحب هذه المنهجية وإلا فأين رسالة الشافعي، وأصول الكرخي (ت٣٤٠هـ) حيث كان يذكر الأصل ثم الفروع التي تتفرع عنه، وأبو زيد الدبوسي وغيرهم من الفقهاء والأصوليين الذين وضعوا القواعد الضابطة للاجتهاد وقننوا للفقه من خلالها.

خلاصة واستنتاجات.

مما سبق وكما أكد الباحث فإن ابن رشد يعد فقيهاً من أكابر فقهاء الإسلام، قدم خدمة كبيرة لدينه من خلال كتابه بداية المجتهد، الذي يؤكد أنه فقيه كبير لا يقل إبداعه في الفقه عن إبداعه في سائر العلوم التي برع فيها، وكان هذا الكتاب إضافة

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج١، ص٢.

نوعية إلى مكتبة الفقه الإسلامي. وأن من يقرأ هذا الكتاب يدرك أن اهتمامه الفقهي لم يكن نشازاً، وكيف يكون كذلك وهو قد كان قاضياً لقرطبة يحكم بالشرع والفقه الإسلامي.

وإن الاطلاع على كتابه بداية المجتهد يعطينا صورة واضحة عن مقدار علمه ومعرفته بالشريعة وبأقوال فقهاء الأمة من لدن الصحابة إلى أن فشا التقليد، ويكشف عن فقيه متمرس وأصولي منهجي أصيل له باع وافر في هذا المجال وليس دخيلاً عليه.

وأيضاً فإن هذا الكتاب رد على من اتهموا ابن رشد في دينه نتيجة اهتمامه بفلسفة أرسطو وقيامه بترجمة هذه الكتب وهذا يؤكد أن شرحه لكتب أرسطو لا يعني قناعته بها بل أنه أراد أن يقدمها للناس كما هي لا أن يقنعهم بها.

أهم المصادر والمراجع

- ابن رشد: بداية المجتهد/ مختصر المستصفى.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان.
- الذهبي: سير أعلام النبلاء.
- ابن العربي: أحكام القرآن.
- على الندري: القواعد الفقهية.
- محمد عمارة:
- الطبري: اختلاف الفقهاء.
- ابن عبد البر: التمهيد.
- الدبوسي: تأسيس النظر.

تعقيب د. عبدالرحمن الكيلاني على ورقة د. عبدالمعز حريز

الحمد لله، رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تناول الدكتور عبد المعز حريز في بحثه هذا منهج ابن رشد في بحث موضوع الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها، وهو الموضوع الذي بحثه ابن رشد في الجزء الثالث من كتابه "الضروري في أصول الفقه" أو "مختصر المستصفى". وأقول ابتداءاً: بأن إعطاء تصور واضح عن الفكر الأصولي عند ابن رشد لا يمكن أن يتم من خلال النظر في جزء من أجزاء كتاب "الضروري"، أو تتبع مبحث واحد من مباحث الكتاب المتعددة. بل يتطلب الأمر دراسة الكتاب دراسة كاملة في سبيل الوقوف على ما أضافه الإمام ابن رشد في علم الفقه، هذا بالإضافة إلى وجوب دراسة كتابه القيم "بداية المجتهد وكفاية المقتصد" فهو كتاب أصولي علاوة على كونه كتاباً فقهياً.

وإن أول ما يستدعي النظر في كتاب "الضروري" هو حرص الإمام ابن رشد على تهذيب علم الأصول من المسائل والمباحث التي لا تدخل في صميم الموضوع الأصولي، ويركز من خلال تناوله لمباحث علم الأصول المختلفة على الجانب الحيوي والعملي الذي يمكن أن يكون ذا فائدة عملية، وهو بذلك يسير على درب الإمام الغزالي الذي سمى كتابه "المستصفى" عملاً على تنقيته من القضايا الكلامية التي لا يرجى منها فائدة عملية.

ومثل هذه النزعة العملية في تناول موضوعات علم أصول الفقه، أمر قد تنبّه إليه المجددون والمبدعون في علم أصول الفقه، من مثل الإمام الشاطبي الذي نبه إلى هذا المعنى ووضع الحد الفاصل بين ما هو من صلب علم أصول الفقه وما هو خارج عن صلب موضوعه فقال: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع

فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوجودها في علم أصول الفقه عارية».

ومثل هذا التنبيه، من قبل الغزالي أولاً ومروراً بابن رشد، وانتهاء بالشاطبي يلح علينا أن تكون دراسة علم أصول الفقه في الوقت المعاصر دراسة علمية تربط ما بين القواعد الأصولية، والفروع العملية، وحتى نناى بعلم الأصول من أن يكون علماً مجرداً محلقاً في سماء التنظير البعيد عن الواقع.

وإن عملية ابن رشد في تناوله لموضوعات علم أصول الفقه قد أملت عليه أن يعرض جانباً عن العديد من الموضوعات النظرية التي لا طائل من الاختلاف فيها، مثل: «هل المباح مأمور به»، «هل المباح حكم شرعي؟»، «هل المباح حسن؟». واكتفى بالقول فيها: «وبالجملة فهذا النظر القوي وهو أليق بغير هذا الموضوع» المختصر ص٤٨. ولم يخض في مجادلات لفظية سعياً للحفاظ على الجانب الحيوي في الموضوعات الأصولية.

هذا وأن كتاب "الضروري" وإن كان اختصاراً لكتاب «المستصفى» للإمام الغزالي رضي الله عنه، وكانت جل الموضوعات الواردة فيه تلخيصاً لما ذكره الإمام الغزالي وفق ما بين أستاذي الدكتور عبد المعز حريز غير أن ابن رشد كان له تميز من خلال عدة جوانب منها:

١. كيفية عرضه للموضوع الأصولي، حيث ذهب إلى إيصال الطالب بالقاعدة الأصولية مباشرة ودون إطالة، وذكر الدليل المتعلق بالموضوع بإيجاز، بحيث ييسر على طالب العلم الإحاطة بالموضوع إجمالاً، فلا يضيع في جوانب نظرية، بعيداً عن صلب الموضوع الذي يبحثه ويتناوله.
٢. أبرز ابن رشد في كتاب "الضروري" عدة آراء أصولية مخالفاً فيها شيخه الغزالي منها:

رأيه في مسألة «خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى» حيث وقف موقفاً وسطاً بين رأي الجمهور الذين يذهبون إلى قبول الخبر وإن كان مما تعم به البلوى،

وبين رأي الحنفية الذين لا يقبلون بخبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى فقال: «وإنما الحق أن بعض الأخبار ليس يمكن أن تصل إلينا إلا بطرق الآحاد وإن عمت بها البلوى، فيما سلف واستفاضت، وبعضها يمكن أن تصل بهذا وهذا، بعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر، وذلك يختلف في نازلة ونازلة، وقضية وقضية، وذلك بحسب الزمان والمكان وغير ذلك من العوائق» المختصر ص٨٢، فهو يرى أن طبيعة الخبر وما احتف بها من ظروف هي التي تقتضي قبول الخبر أو عدم قبوله. وهو بذلك يخالف رأى الغزالي الذي يقبل الخير مطلقاً.

ومن هذه المواضيع التي كان لابن رشد رأي مستقل فيها مسألة "الاستثناء من غير الجنس"، التي أشار إليها الدكتور عبد المعز في بحثه، وهو الفهم الرشدي الذي أثنى عليه ابن الحاج موضحاً في تعليقه على المستصفى أن ابن رشد قد حل بذلك أشكالاً كان سبباً لاختلاف العلماء في المسألة.

على أن هذا الكتاب وإن كان قد تميز ببعض المزايا التي أشرت إليها آنفاً غير أنه يؤخذ عليه أن ابن رشد قد أوجز واختصر في بعض المواطن التي تحتاج من ابن رشد إلى بيان وتفصيل، من مثل "حجية الاستحسان" و"أصل المصلحة المرسلة" واكتفى ابن رشد بالقول: «وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدار ما، وبحد ما، وهو ما شهد لنا بكونها أو كون جنسها مصلحة، وكان يؤمل من ابن رشد أن يجلي هذا الموضوع وأن يزيل الإيهام الذي شاب تلك المبادىء الأصولية وأن يرفع الخلاف الكبير الذي نشأ بين الأصوليين نتيجة إجمال اللفظ، وهو -أي ابن رشد- الذي يشير في كتابه "بداية المجتهد" إلى الفلسفة الأصولية التي يستند إليها مبدأ الإستحسان فيقول: «والاستحسان التفات إلى المصلحة والعدل» كان قادراً على أن يظهر هذه الفلسفة بعمق، وبيان، ولو أنه استطرد في هذا الموضوع لكانت الفائدة أعظم، ولأزاح بذلك غمامات من سوء الفهم التي ظهرت بين الأصوليين، وهذا لا يغض من أصل الكتاب أو فائدته العامة، حيث إن

الكتاب قد صنف ابتداءً ليشمل المبادىء والقواعد الضرورية في أصول الفقه، وليصل طالب العلم بصفوة القول في علم الأصول. فرحم الله الإمام ابن رشد، ورضي الله عن الغزالي.

وأسجل في ختام تعقيبي بالغ شكري وعميق تقديري لكل من المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، على جهدهم الطيب في وصل حاضر الأمة بماضيها، وإقامة الجسور بين علماء الأمة ومبدعيها في القديم، وبين المفكرين والباحثين في الحديث.

الدكتور محمد عواد

في محاولة لفض الاشتباك بين علم أصول الفقه عند ابن رشد كما ظهر في «المستصفى»، وكتاب "بداية المجتهد" علينا أن نميز بأن الكتابين وضعا في فترتين مختلفتين، كتاب بداية المجتهد كتب ٥٦٥هـ عندما عين قاضيا، وهذا كان أول تعيين له في القضاء، وكان في مرحلة مختلفة تماماً، كان قاضياً في إشبيلية والأوضاع من أجمل ما يمكن. ولكن "مختصر المستصفى" وضع سنة ٥٥٢هـ، وهذا الكتاب عندما وضع كانت قرطبة في أسوأ حالاتها، وتتعرض لسيل من الدمار الشامل منذ سنة ٥٤٢هـ إلى سنة ٥٥٧هـ عندما دخل إليها يوسف وإخوته أبناء عبد المؤمن الموحدي، يعني عندما كتب ابن رشد كتابه "مختصر المنطق" في نفس العام كان قد بدأ مشروعاً لجمع أبرز الأفكار الضرورية في العلوم المختلفة، كان هو يعرف تماماً أن كتاب أصول الفقه للإمام الغزالي من أبرز الكتب فأراد أن يلخص الضروري من هذا الكتاب.

وكذلك عمل في كتاب الطبيعة لأرسطو، وعمل أيضاً لنا سبعة كتب، سنة ٥٧ بدأت الأمور في قرطبة ترتاح قليلاً، ومن هنا كتاب "الكليات" سنة ٥٧ وبعدها اختلفت الأمور تماماً، سنة ٦٠ غادر قرطبة إلى فاس واشتغل في فاس، وسنة ٦٤ عين قاضيا وخرج من فاس إلى إشبيلية. إذا أدركنا تيار الحياة السياسية والاجتماعية التي كان يعيش فيها ابن رشد وربطنا كتاب "المستصفى" بهذه التجربة، نستطيع أن

ندرك غايته. هناك فرق بين المستصفى وكتاب "بداية المجتهد" فغاية بداية المجتهد كانت لتكون معه في قاعات الفقه وقاعات القضاء ولكن "المستصفى" أمره مختلف تماماً..

الأستاذ إبراهيم العجلوني

هي أسئلة بسيطة وموجزة حقيقة، أولها عن تسمية بداية المجتهد ونهاية المقتصد، هذه التسمية الجديدة التي يقترحها الدكتور الريسوني هل هي معتمدة على مخطوطة اكتشفت مؤخراً فيها هذا الاسم الكفاية؟ أم أنه اجتهاد من الباحث نفسه؟ ذلك أننا اعتدنا أن نقرأ أسماء مثل الإيجاز في الاعتقاد والاقتصاد في الاعتقاد، وطالما أن هذا الكتاب كتب مبكراً في حياة ابن رشد فلا نعدم أن يكون متوجهاً إلى الطلبة وإلى الدارسين الناشئين. والمقتصد عادة لا يبحث عن الكفاية ولكن عن الإيجاز، فأنا أرجح أن الاسم هو كما نعرفه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" إلا أن يكون ثمة مخطوطة تثبت غير ذلك.

الأمر الثاني يتعلق بالقياس المرسل هذا الاصطلاح المالكي والذي يبحث بالذي ليس له أصل معين أو منصوص عليه، نلاحظ في الكتابات الإسلامية المتأخرة أن كثيراً من الباحثين والكتاب يذهبون بعيداً في شرح تصورات الإسلام ووجهة نظر الإسلام في الأمور، دون أن يكونوا مستندين إلى كتاب وسنة، مكتفين بهذا الإحساس العام، فإلى أي مدى يكون هذا الأمر مسموحاً به؟

والأمر الثالث يتعلق أيضاً بالدكتور مصطفى نجيب وإذا كان يوافق الدكتور الريسوني على التسمية.

أما الأمر الأخير فهو أننا لم نسمع شيئاً عن تأثر ابن رشد بالشافعي وابن حزم خاصة، ذلك أنه في تقديمه لظاهر الآية على القياس يكاد يكون صادراً وابن حزم عن مشكاة واحدة، ثم إنه في رأيي في استقبال عين القبلة عن جهتها الحقيقة يذكرنا في المباحث المستفيضة للإمام الشافعي حول هذا الأمر، وشكراً.

الأستاذ سامي أردم من تركيا

بسم الله الرحمن الرحيم. . . شكراً للدكتور عبد المعز، إلى أي مدى يمكن أن نقبل بأن هذا المختصر لابن رشد نفسه، هل هذا الأستناد صحيح، وإن كان أسناده إليه صحيحاً هل الآراء التي وردت في المختصر تعود للغزالي في الأصل أم لابن رشد نفسه ولتفسيره، وشكراً.

الأستاذ زكي الميلاد/ رئيس تحرير مجلة الكلمة

إن استكشاف العالم الفكري لابن رشد في عصرنا وبعد ثمانية قرون، إنما هو لتجاوزه لا للوقوف عنده والجمود عليه. تجاوزه بمعنى استيعابه وهضمه وتمثله. وهذا يعني أن تختلف منهجية القراءة بحيث تتصف بالمنطق النقدي لعطاءات ابن رشد الفكرية، لأننا لسنا بحاجة لأن نعطي ابن رشد من الأوصاف والألقاب بحيث نرفعه عن النقد، أو أن نضعه كسقف فكري لا يمكن تجاوزه. هذه المنهجية بحاجة لإعادة نظر في كل ما يرتبط بقراءة تراثنا الفكري والعقلي، التراث الذي كان يفترض أننا هضمناه وتمثلناه وتجاوزناه أيضاً، ويغير هذ الطريقة في النظر لا نستطيع أن نعيش عصرنا ونبدع أفكارنا وتصوراتنا لهذا العصر وللمستقبل الذي ينبغي أن نبتكره لأنفسنا في عالم متغير والذي وجدته في الأوراق المقدمة في هذه الجلسة على قيمتها المعرفية أنها حاولت أن تعرف لنا ابن رشد في عالمه الفكري بمنهجية التوصيف والتمجيد والمبالغة، وهي المنهجية الممكنة السهلة والمتاحة دوماً، و وكأننا نعيش صدمة ابن رشد بعد ثمانية قرون المسافة الزمنية والحضارية التي تفصل عصره عن عصرنا، بطريقة تصور وكأننا لأول مرة نسمع عن ابن رشد ونتعرف عليها وعلى عالمه الفكري وعطائه الموسوعي المتعدد، كان يفترض في الأوراق المقدمة أن نؤسس للنقد المبني على المعرفة والعلم لا مجرد الاكتفاء بالتمجيد.

الدكتور سعيد شبار / من جامعة القاضي عياض في المغرب

شكراً للأساتذة الذين تدخلوا، تعقيباً على ماقاله أخي زكي أقول إن مرحلة الاستكشاف مرحلة متقدمة عن النقد، وهؤلاء الأعلام الذين نتناولهم الآن، للأسف إن ما كتب عنهم كتب بخلفية أخرى وبأقلام أخرى وأغمطوا حقهم

بخصوص انتمائهم للمغرب الإسلامي، سؤالي متوجه إلى المنصة عموماً وإلى الدكتور الريسوني بالخصوص، إذا أردنا أن نقارن بين ماقام به الشاطبي من حيث تأصيله لعلم أصول الفقه وكونه مبنياً على قطعيات، وما قام به ابن رشد في محاولة اعتماد الأصول الفلسفية خاصة «الظاهر في مقاصد الشريعة»، وذلك لعلمنا أن الكثيرين لم يوافقوا الشاطبي على رأيه، عندما نرى أن مجموعة من الأدلة في أصول الفقه باستثناء الأدلة الأربعة المجمع عليها هي أدلة مبنية على الظن أكثر منها مبنية على القطع. الإمام أو الفيلسوف والعالم ابن رشد أراد أن يؤسس الفقه وأصوله بشكل أو بآخر على معطيات فلسفية، ولهذا "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" هو كتاب فقهي لم يعرض على الطريقة الفقهية المعهودة، ولكن حاول صاحبه أن يستجلي المعطيات الفلسفية الشرعية فيه، وإن كانت أحكامها فقهية. وأنا أتساءل كيف يمكن أن نؤسس الفقه وأصوله على أصول قطعية أو على أصول فلسفية؟ ما هو المنهج الجامع الذي يؤهلنا ويسمح لنا بهذه الإمكانية؟ خاصة وأن المعرفة الإسلامية الآن ينقصها هذا العمق من حيث التأصيل الفلسفي والنظري المميز بين القطعي والظني. هذه منهجية ضابطة إذا استطعنا أن نكتشف أصولها وجذورها في أعمال هؤلاء العلماء الأفذاذ لأمكن ذلك أن ينفعنا في وقتنا الراهن. وشكراً.

الدكتور محمد شكور

ملاحظة فنية أحب لو أضيف إلى العنوان كلمة الحفيد بين قوسين لكان أفضل توجيهاً، ثم أسأل سؤالين: الأول هل كان ابن رشد رائداً لتغيير المجتمع الذي عاش فيه؟ ثانياً ماهي المنهجية التي وضعها وطبقها لذلك الهدف؟ . . ياأخوة ما نريده من اللقاءات ليست قضية علمية فقط فهي أكاديمية تضاف إلى أكاديميات ولكنها دراسة منهجية معرفية قائمة على أمور منها: تزكية النفس وخاصة نفوس القيادات التي ينبغي لها أن تحمل معرفة شاملة للفقه الشرعي لكل مجالات الحياة، مطبقة لمعطيات المعرفة في سلوكياتها، منظمة لأتباعها ضمن ارتباطات تسمو على العشائرية

والعائلية والحزبية، مقارعة للظلم الاجتماعي الذي هو سبب الفساد والدافع له، متعايشة مع أولئك المظلومين في حياتهم اليومية بتقديم كل ما تملك لسد حاجاتهم الأساسية، ومضحية بالمناصب وبمعطياتها المادية والترفيهية، وتبقى لها صلاحية التوجيه والإشراف وتصحيح المصادر ولا تستغرق في الإداريات وشكراً.

الأستاذ خالد سليمان/ العراق

نشكر لقيادة المعهد العالمي للفكر الإسلامي مثل هذه الندوات الطيبة وخاصة ما يتعلق بأجلة العلماء ومنهم الرجل الذي نحتفي به الآن، بالنسبة للأوراق التي سمعناها هي أوراق طيبة ومباركة على الإجمال، ولكن توجد قضية أحب أن أذكر بها، وهي قضية تفوق بها علينا الغربيون، ألا وهي استقراء الواقع ومحاكاة الأفكار من خلاله، الواقع الذي عاشه ابن رشد يتسم بالتقليد واستمراريته، واقع الأندلس كان يميل إلى الانهزامية أمام الحضارة الغربية آنذاك في ظلال الاحتكاك المباشر في ذلك الوقت، وكان التداخل في الساحة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية وهناك اشتباك كبير في هذا الموضوع، هناك صراع إسلامي صليبي في خضم الأحداث، هناك انتقال في مسألة الاستخلاف الإسلامي من الشورى إلى الوراثة الذي ألقى بظلاله على العالم الإسلامي كله، كنا نحب أن نسمع دراسة علمية تحليلية استقرائية للواقع الذي كان يعيشه ابن رشد، فإن معرفة الأفكار هي بنت دراسة الواقع، أما في ظلال عدم وجود دراسة استقرائية للواقع فإننا سنكون في مباحث نظرية لا علاقة لها بمجمل الموضوع، وفي الحقيقة نعرف أن الاستعمار الغربي دخل منطقتنا الإسلامية بعد قرون من التنقيب والتمحيص والدراسة وجمع المعلومات. ونحن نعرف جميعاً أن الاستشراق كان مقدمة الاستعمار. وشكراً.

الأستاذ أبو بكر محمد أحمد/ السودان

ملاحظتي حول الأوراق الثلاث وهي لا شك طيبة في مادتها. انشغل ابن رشد بقضايا الكلام عامة والمنطق خاصة لما تعلمونه من أوجه النشاط العلمية التي

صاحبت ترجمة الفلسفة اليونانية شرحاً ونقداً في عصر الترجمة وما بعدها، ولذلك فإن ربط أوراق هذه الجلسة حول ابن رشد الفقيه والثلاث الأوراق في الفقه بالمنطق والاتجاه الذي تبناه فيه ابن رشد من الأهمية بمكان؛ لأن هذا الربط فيما اعتقد سيفيدنا في فهم الوجه الذي تناول فيه ابن رشد القضايا الفقهية، انطلاقاً من أصول فقهية تتسق مع قناعاته المنطقية والعقلية. وهذا أمر فيما أعتقد كان يمكن أن ينكشف في أكثر من وجه في ورقة الدكتور عبد المعز وجزاكم الله خيراً. .

الدكتور عامر الحافي/ جامعة آل البيت

سؤال موجه للدكتور أحمد الريسوني: إلى أي مدى يرى ابن رشد أن الأصل في العبادات التعليل أو التعبد؟ السؤال الثاني أين موقع ابن رشد من علم المقاصد؟ يعني ذكر الدكتور الريسوني بأن ابن رشد هو حلقة من الحلقات العلمية المساهمة في هذا العلم والسؤال أين موقع ابن رشد من هذا العلم؟ وسؤال آخر موجه للدكتور عبد المعز حريز من خلال استقرائه لمنهج ابن رشد الأصولي هل لابن رشد منهج خاص به؛ أي هل له إسهامات أصولية يتميز بها؟

ردود المحاضرين

الدكتور أحمد الريسوني:

فيما يخص عنوان الكتاب ما ذكرته مأخوذ من الكتاب نفسه، والذين ينظرون في الكتاب ويراجعونه، ولا أقول يحققونه لأنه لم يحقق بعد، يقفون عند الإسم الحقيقي الذي يذكره صاحبه، ولكنهم مع ذلك يمضون على العنوان الرائج والمشهور عملاً بالقاعدة: خطأ مشهور خير من صواب مهجور. واعتبر طه عبد الرؤوف سعد أنه لا فرق، فلنمض على العنوان الرائج وهو "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". يقول ابن رشد في كتابه أواخر الكتاب "ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه "**بداية المجتهد وكفاية المقتصد**". وأنا أقول تعقيباً على عبد الرؤوف الذي قال لا فرق، قلت: وشتان بين الكفاية والنهاية، فالكفاية تعني الحد الأدنى للمنفعة، وهذا المعنى يورده المؤلف بأنه يقدم كتاباً يمثل الحد الأدنى لمن أراد أن يفتي ويلج مستوى الاجتهاد، فشتان بين الكفاية والنهاية، والنهاية تعني المستوى الذي لا مزيد عليه، بلغ النهاية أي تبحر بالأمر، ولا شك أن المعنى الأولى هو مقصود ابن رشد وهو اللائق بكتابه.

القياس المرسل ومستنده كما يذكر أهله المالكية وغيرهم وابن رشد أنه يستند إلى أدلة لا تنحصر. هذه العبارة بالضبط عبارة الشاطبي. إذن فالقياس المرسل هو الذي يستلهم المعاني المشتركة للشريعة الإسلامية، ومن أبرزها الكليات الخمسة بالقياس المرسل، الذي يستند عادة إلى حفظ النفس وحفظ المال وحفظ الدين وحفظ العقل وحفظ العرض، وما إلى ذلك من الكليات الأخرى سواءً المندرجة في هذه أو غير المندرجة، وإن كان تقريباً كل المصالح الشرعية مندرجة فيها. ولذلك ذكرت أن القياس المرسل ممن كان له أحاطة كبيرة بالمقاصد العامة بالشريعة الإسلامية يمكن إجراؤه.

ابن رشد يذكر ابن حزم مراراً في موضع الاحترام، على خلاف عامة مالكية الأندلس الذين لا يكادون يذكرون ابن رشد إلا في سياق الاستهجان والاستخفاف كابن عربي، ونعتقد أن ابن رشد له تأثر بابن حزم، وظاهرية ابن رشد التي تظهر في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" واضحة، وحقيقة أن الظاهرية حيث يتعذر التأويل الصحيح هو المنهج المتفق عليه، فالظاهر يكون هو المعتصم. هذا هو ما يذهب إليه ابن رشد في بعض مسائل الاعتقاد خاصة، فاحسب ولا أستبعد أن يكون متأثراً في ذلك بابن حزم في هذه المسألة.

ابن رشد وتغيير المجتمع أظن أن هناك عرضاً سيكون في المساء حول التجديد الرشدي، ولكن مالم يقله هذا العرض هو أن ابن رشد شغل مناصب عديدة، فهو لم يشتغل بالإصلاح والتغيير فقط من خلال كتاباته الفكرية والفلسفية، ولكنه معروف منصبه القضائي قاضياً للقضاة، ولكن أكثر من هذا في أثناء مقامه في المغرب كان ذا مسؤوليات كبيرة، كان المفكر والمنظر للدولة الموحدية الناشئة، بل إنه قام بعمل يشبه أن يسمى لأجله وزير تعليم، لأنه الذي اختط للتعليم النظامي والرسمي في المغرب للدولة الموحدية الناشئة التي جاءت على أنقاض الدولة المرابطية، وكانت هذه توصف بأنها دولة فقهاء، ودولة فقه وجمود فقهي، وكانت دول مالكية وربما انتهى بها الأمر لتكون دولة مالكية متحجرة، فإذن الدولة الموحدية التي جاءت ثورة على الدولة المرابطية الفقهائية الجامدة تحتاج إلى ابن رشد، والذي وإن كان فقيهاً فهو فقيه متحرر إضافة إلى كونه فيلسوفاً متفتحاً، فإذن قام بدور كبير بهذا المجال، وهذا الموضوع نذكره هنا بإشارات خاطفة، ولا أدري هل هناك من قام بدراسة حول دور ابن رشد في تأسيس الدولة الموحدية... وكانت له أدوار عملية في مناصب قضائية وسياسية، المفروض أن تدرس لنرى ما فعل فيها إلى آخره.

مسألة الظنيّة والقطعية هذه مسألة أثارها الشاطبي ولكن الشاطبي أحال على المازري في شرحه على البرهان والشاطبي يقول بالقطعيّة، وابن عاشور ينكرها

عليه، ولكن هذه تحتاج إلى ما يسمى بتحرير محل النزاع؛ لأن الذين يقولون أن أصول الفقه قطعية، والشاطبي منهم، وأنا تلميذه، يقصدون القدر القطعي المشترك، مثلاً الاستحسان، الكثيرون منا يذكرونه على أنه لفظ مجمل، فإذا نقحناه وهذبناه ومحصناه سنجد أن في الاستحسان ما يقول به الجميع، فالاستحسان أصل قطعي، لأننا سنجد حتماً منهم من يستحسن في القرآن ومنهم من يستحسن بالسنة، ومنهم من يستحسن بالعدل والمصلحة كما قال ابن رشد على لسان المالكية. والمالكية عندهم، على لسان مالك، الاستحسان تسعة أعشار العلم. فإذن على الأقل سنجد أن هنالك قدراً مما يسمى استحساناً هو أصل قطعي. وسد الذرائع عند المالكية من الاستحسان، مراعاة الخلاف من قبيل الاستحسان، فإذن الأصول التي يعتقد أنها ظنية لا بد وأن فيها قدراً يقول به الجميع، حتى إن المصلحة التي اعتبر القول بها قضية ملعونة وهو ينكر المصلحة نهائياً، ومع ذلك وجدته يستصلح ويبني أحكاماً على المصلحة. فإذن المصلحة أصل مجمع عليه قطعي عند جميع الأئمة بمن فيهم ابن حزم وهكذا. فضلاً عن القياس والخلاف في بعض التطبيقات وأوجه الأعمال وبعض القواعد المتعلقة بهذه الأصول، فالمسألة مسألة اختلاف في استعمال الأصول، هل الأصول أي أصول التشريع عند الأئمة قطعية؟ هذا نعم، لكن هل المسائل الأصولية المتعلقة بها قطعية؟ قطعاً لا . . . فإذن الأصل في العبادات عند ابن رشد التعبد «طبعاً اشتهر عند المالكية وروّج لهذا الإمام الشاطبي»، والأصل في المعاملات الإلتفات إلى المعاني . . . ابن رشد ليس له كلام صريح فيما وقعت عليه في هذا الباب، فهو يقول تارة بالتعبد وتارة بالتعليل في العبادت كما في غيرها، ولكن الذي لفت نظري أنه يكثر من إظهار العلل في الأحكام التعبدية في أحكام العبادات بالذات، فكأن لديه جنوحاً إلى ترجيح أنه حتى العبادات الأصل فيها أو على الأقل الغالب فيها التعليل وليس العكس وعندي هنا نصٌ في البحث ستجدونه مثل حول الموضوع هو الوضوء الذي جمع نظافة وعبادة.

أخيراً أنا لا أعتبر لابن رشد تراثاً أصولياً يستحق أن نتلمس من خلاله فكره الأصولي، "الملخص" هو مثل "المنخول" الذي كتبه الغزالي، ولكثير من العلماء كتابات في بدايات مراحلهم العلمية في بداية الطلب يكتبون ملخصات لأنفسهم أو لزملائهم أو حتى لطلبتهم، فابن رشد في الملخص له حواشي لكن هل له كتاب أصولي لا، له حواشي وتعليقات نعم، ولكن أكثر ما يمكن أن نستخرج منها من كتاب البداية، البداية كتاب كبير والكتاب كتبه في رشده، كان ابن رشد في مرحلة الرشد والنضج والاكتمال، فالاعتماد على آرائه أو ومضاته أكثر من الاعتماد على المستصفى. والسلام عليكم.

الدكتور مصطفى نجيب

أشكر لكم حسن هذه الأسئلة التي تغني البحث إن شاء الله وتزيده وضوحاً وفائدة، زيادة مع ما تفضل به الأخ الكريم أقول أن ابن رشد صرح في كتابه بتسمية "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أما هل وجد في مخطوطة فأنا لم أطّلع على ذلك، لكنه صرح أنه يسميه «بداية المجتهد» قصد من هذا أنه أراد لأن يكون الإنسان واضعاً رجله في أول خطوة من خطوات الاجتهاد، هذا هدفه من هذا الكتاب أن يكون الإنسان مجتهداً وحرص على ذلك كل الحرص، أما عن تأثره بالشافعي فإن ابن رشد رحمه الله الذي ولد قبل وفاة جده بشهر واحد لم يكن شافعياً وإن صح التعبير لم يكن مالكياً ولا حنفياً، لم يكن كذلك، لكنه كان مجتهداً ويدعو الناس للاجتهاد، ويروي لهم في كتابه هذا الأسس العلمية التي يكون بها الإنسان مجتهداً، فمن أتقن هذا الكتاب وفهمه يطمئن إلى أنه يكون مجتهداً إذا شاء الله تعالى. وكنت أود كما تفضل فضيلة الشيخ أن يكون عنوان الحلقة «ابن رشد الحفيد فقيه قرطبة» أنا أعلم جيداً وكلكم تعلمون أنه بز أقرانه وأصحابه بالطب والفلسفة كما بزهم بالفقه، لكن أردت أن أسلط الأضواء على الجانب الفقهي عند ابن رشد حتى لا ننظر إليه أنه كان فيزيائياً أو منطقياً أو فيلسوفاً فقط، لكن ابن رشد نشأ في بيت فقه وبين الفقهاء وعاش مع أبيه وكان من كبار فقهاء المالكية وذكرت ذلك في الصفحة الثانية التي بين أيديكم، وأيضاً هذا فتح الباب لدراسة مذاهب أخرى ما

كـان مـالكيـاً لأنه كـان يريد أن يثـري الأفكار ويشـجع الناس على أن يكونوا مجتهدين، فلو كـان مالكياً ومتعصباً لمذهب المالكية ويدعو للمالكية ما أتى بشيء جديد في هذا المقام، لكنه أراد أن يضع قواعد كلية لباقي المجتهدين هذا ما أردت أن أضيفه، أما في مجال القياس المرسل فأترك المجال لإخواني الزملاء في علم الأصول، وشكراً لكم.

الدكتور عبد المعز حريز

بسم الله الرحمن الرحيم. . . في البداية أود أن أشكر لأخي الدكتور عبد الرحمن الكيلاني هذا الحديث الجميل، وأنا أشاركه الرأي في أن دراسة ابن رشد كما جاء في ورقتي تحتاج إلى دراسة المختصر والبداية معاً، حتى نستطيع أن نقول إن ابن رشد كان أصولياً، لكن ورقتي اختصت بالحديث عن الفصل الثالث الذي جعله أخص مباحث هذا العلم. هذا من جانب ويتعلق بهذه القضية قضية أخرى لها علاقة بما تفضل بها الأستاذان الكريمان. في بداية المجتهد قدم بصفحة واحدة منهجه الأصولي الذي سيسير عليه في استنباط الأحكام، رأيي في هذا المنهج أنه لم يخرج عما قاله الغزالي، وهو تابع فيه للغزالي، فقسم الدلالات إلى ما يمكن أن يستفاد من اللفظ بمنظومه أو بمفهومه أو بمعقوله، وأما المعقول فهو القياس وجعل الدلالات الثلاث تابعة للفظ، وبالتالي هو لم يخرج عما قاله الإمام الغزالي، وما قاله هو في مختصره عن تقسيمه لمنهج الدلالات، أما هل المختصر لابن رشد نفسه أم لا؟ فأنا اكتفيت بما قاله محققو الكتاب عندما تتبعوا ووجدوها النسخة في اسكوريال، وحالوا أن يطبقوا عليها قواعد نسبة المخطوطات لأصحابها ووجدوا بغلبة الظن عندهم أن هذه النسخة له. ومن أبرز ما جاء في هذا أن نصاً ورد في البحر المحيط للزركشي وقد تتبعته في البحر المحيط فوجدت النص قد نقله الزركشي عن ابن الحاج في تعليقه على المستصفى ومتعلقة بموضوع الاستثناء وأن ابن رشد حل مشكلة في الاستثناء من غير الجنس، وهو ما يسمى عند أهل اللغة الاستثناء المنقطع وقد تتبع هذه المسألة ويمكن أن تقرأوها في ورقتي.

أما هل الآراء تعود للغزالي أم لابن رشد نفسه أقول: الآراء التي خالف بها ابن رشد الغزالي عندما تتبعتها في الفصل الثالث على وجه الخصوص باستقراء تام، وجدت ابن رشد لم يخرج عن مجموع ما ذكره الأصوليون، وعلى سبيل المثال لا الحصر جاء في البحر المحيط ذكر مسألة الاستثناء وذكر الزركشي ثانية مذاهب في المسألة، كان رأي ابن رشد واحداً من هذه الآراء، وان قد سبقه في هذا الصيرفي في الرأي الذي تبناه ابن رشد.

الربط بين الأصول والفقه والمنطق ومدى وجود هذا في المختصر هو أراد من البداية أن يخلص علم الأصول مما ليس منه، لذا كان حريصاً على إخراج المنطق من علم الأصول في مختصره، وليس هناك علاقة بين كتبه في المنطق وبين كتابه المختصر.

هل له إسهامات أصولية أو منهج أصولي؟ أقول أن إسهامه الأصولي كان في طريقة العرض وهي خاصة لكل باحث. أنا قلت في ورقتي إنني لا أقصد من كلامي أن أهضم الإمام ابن رشد حقه ومكانته أو علمه الذي أثرانا إياه في المختصر، ولكن لا نبخس الناس أشياءهم بل يجب أن ننسب العلم والفضل لأهله، فالعلم الذي جاء به جُلّه في المستصفى، لكن منهجه الأصولي هو أخذ الأفكار من الإمام الغزالي واختزالها، وعرضها بطريقته المتميزة. وشكراً.

الجلسة الثانية

في مفهوم التهافت، و(تهافت التهافت)

الدكتور أنور خالد الزعبي
وزارة الثقافة/ الأردن

يتناول هذا البحث مسألتين: أولاهما، مفهوم التهافت للوقوف على المدلولات التي يمكن أن يحيل إليها، وثانيهما، الحكم على كتاب أبي الوليد بن رشد «بتهافت التهافت» بأنه متهافت، ولا أقصد أن كل ماجاء فيه متساقط، بل بعض ماجاء فيه.. ذلك أنني أفهم من لفظ التهافت، أن جزءاً، أو بعض أجزاء من الشيء الموصوف بالتهافت، هو في وضع غير سليم أو متساقط، لا كله.. ولا يمنع هذا أن يستمر الشيء في التهافت أو التساقط ليؤول جملة إلى السقوط.. لكنه في هذه الحالة، أي حين يتساقط كله لا يسمى متهافتاً؛ إذ من شرط الشيء الذي يتهافت، أن يفحص للوقوف على ما إذا كان كله متهافتاً أم لا.. وفي هذه الحالة، فإن الشيء، إذا كان متساقطاً كله، لا يسمى متهافتاً، وإنما يسمى متهدماً أو منهاراً أو متحطماً، وفقاً لواقع الحال، يؤيد ذلك ما جاء في لسان لعرب بأن التهافت هو التساقط قطعة قطعة...

الفرضية التي أقترحها هنا، تعتمد على أن مفهوم التهافت يفيد التبعيض، وعدم الاستغراق، وإن كان يفيد الاستمرارية، الأمر الذي يقود إلى فهم مختلف للمسألة، وبالتالي يقود إلى وجهة نظر جديدة في الحكم على كتابي أبي حامد وأبي الوليد، وعلى فكريهما، والخصومة التي أثارها ابن رشد ومازالت قائمة عند أنصاره وخصومه.

ما تفضي إليه هذه الفرضية هو أن عنوان كتاب أبي حامد الغزالي الشهير «بتهافت الفلاسفة»، إنما يعني بشكل أو آخر، أن بعض الأقوال التي يقول بها الفلاسفة، هي غير سوية أو ساقطة، لا كلها. . كما يقود أيضاً إلى القول بأن القصد من تسمية كتاب أبي الوليد بن رشد «تهافت التهافت»، إنما يعني، من وجه أو آخر، أن بعض الآراء التي انتقد الغزالي بها الفلاسفة غير سوية أو ساقطة. لا كلها. . . وتبعاً لهذا، فإن عبارة تهافت التهافت تنزل -في تقديري- منزلة عبارة «تلخيص التلخيص»، أو «تهذيب التهذيب»، وقس على هذا. . . لا اعتبارها - كما قد يتبادر إلى الأذهان للوهلة الأولى- تشمل الفلاسفة جميعاً، أو أنهم متناقضون في كافة الآراء التي يقولون بها. . أو أن القصد من تهافت التهافت، أن كل ما قاله أبو حامد في كتابه متناقض.

إذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فما هي المسوغات التي تجعلها كذلك؟! وما هو الفهم المختلف الذي سيبرز جراء ذلك، ويؤدي إلى وجهة نظر جديدة في الحكم على الكتابين والرجلين؟!. .

كي تنجلي هذه المسائل، وغيرها، أمامنا، لا بد لنا من مراجعة بعض القضايا التي عالجها الكتابان، والإطار الذي انطلق منه كلا المفكرين -لا سيما في الموضوعات ذات الصلة بالاتفاق أو الاختلاف بينهما-وتحقيق بعض المسائل الشائكة التي- في تقديري- سببت القلق في المواقف والخصومات. . . وذلك من خلال طرح بعض التساؤلات والإجابة عليها. .

والأسئلة المقترحة هي:

- ماهو إطار انتقادات الغزالي للفلاسفة، والقصد من تسمية كتابه "تهافت الفلاسفة".
- ما هي المرجعية التي اعتمد عليها الغزالي في بناء انتقاداته، وما هي المآخذ التي يأخذها عليهم؟
- ماهو إطار انتقادات ابن رشد للغزالي، والقصد من تسمية كتابه "تهافت التهافت"؟

- ماهي المرجعية التي اعتمد عليها ابن رشد في بناء انتقاداته للغزالي، وما هي المآخذ التي يأخذها عليه؟
- ماهو المنظار العام الذي ينظر به ابن رشد لفكر الغزالي، وهل استفاد من فكر الغزالي، وأسس بعض توجهاته على ما استفاد؟
- ما هي أبرز القضايا التي يحاول ابن رشد البرهنة على أن الغزالي، مخطىء فيها وأنه متهافت؟ لا سيما قضية السببية؟

إنها أسئلة مناسبة وستمكن -في تقديري- من جلاء الموضوع بما يمهد للتحقق من فرضيتنا.

أما عن إطار نقد الغزالي للفلاسفة وتسمية كتابه، فإن الغزالي ينتقد الفلاسفة جملة، على ما بينهم من تفاوت، في نقاط محددة، يعرضها في تهافت الفلاسفة. ويتعلق هذا النقد -كما قرر الغزالي- بتوصلهم إلى نتائج فاسدة بنوها على مقدمات صحيحة، أو بنتائج صحيحة بنوها على مقدمات فاسدة، أو ما كان فساده ناشئاً عن صورة الاستدلال، ويتركز ذلك في الإلهيات، وبهذا فإن الغزالي يرمي الفلاسفة بعدم التدقيق في البرهان على الوجه الصحيح. يقول الغزالي بأن الفلاسفة «وإن فهموه فهماً صحيحاً -أي البرهان- فإنهم لم يحسنوا تطبيقه فأنتجوا معتقدات على خلاف ما ادعوه واشترطوه ويتركز ذلك في الإلهيات»[1]، مثل توصلهم إلى القول بقدم العالم، وعدم قولهم بحشر الأجساد، وإن الله يعلم الكليات دون الجزئيات[2]، كما يقول: «فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه»[3] ولنلاحظ هنا عبارة **«دون ما عداه»**؛ إذ معنى هذا أن نقد الغزالي للفلاسفة محصور وليس على إطلاقه، وفي مجال الإلهيات تحديداً، وليس في سائر الموضوعات. .

---

(1) المنقذ من الضلال، ص٢٧.

(2) تهافت الفلاسفة، ص٤٠.

(3) التهافت، ص ٣٥.

أما من هم الفلاسفة -بحسب تقسيمه ومصطلحه- فهم: «الدهريون»، و«الطبيعيون»، و«الإلهيون»؛ ومن بين هؤلاء، سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومن اتبعهم من فلاسفة الإسلام كالفارابي، وابن سينا[1]. وعلى الجملة، فإن لهم من العلوم والمعارف ما هو جدير بالثناء، كالرياضيات، والمنطق، والفلك، والأخلاق، التي لهم فيها باع لا ينكر، وغير ذلك[2]. قد أشغل الغزالي نفسه بالوقوف على مراميهم في بعض الموضوعات من خلال «مقاصد الفلاسفة»، ومن ثم تبيين ما رآه زائفاً من خلال «تهافت الفلاسفة»، وتبيين ما هو حق من خلال «معيار العلم»، وكتبه ورسائله االأخرى، الموظفة للتنوير في الأوساط الاجتماعية المختلفة، مثل كتبه المنطقية، والكلامية، والعلمية، والأخلاقية.

ينتهي الغزالي إلى تلخيص موقفه من بعض آراء الفلاسفة في الإلهيات بقوله: «إنهم يجمعون شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»[3].

إذن فلا توجد براهين حقيقية في مجال الإلهيات عند الفلاسفة في عرف الغزالي؛ الأمر الذي دعاه إلى انتقادهم، وكشف خطل المنطق في الإلهيات، بحسب ما يقدمون في أبنيتهم الميتافيزيقية. ومن بين ذلك قولهم بالعقول العشرة، فكل ذلك في حد الإمكان في عرفه، لا ضرورياً كم يزعمون. والغزالي لا ينتقد الفلاسفة في غير هذا المجال، إضافة إلى عدم عملهم بعلمهم.

من هنا فلا نرى وجهاً للقول بأن الغزالي يعادي الفلسفة والفلاسفة، أو أنه قصد من تسمية كتابه «تهافت الفلاسفة»، أن الفلاسفة متناقضون جميعاً بإطلاق. والصحيح أن الغزالي ينتقد بعض توجهات الفلاسفة، لكنه ليس استثناءاً في هذا،

(1) المنقذ، ص١٨-١٩.

(2) المنقذ، ص ٣٢.

(3) المنقذ، ص ٢٦.

فما من فيلسوف إلا وينكر على بعض الفلاسفة بعض آرائهم؛ بل إنّه لا يستطيع أن يشيد موقفاً لنفسه دون هذا النقد؛ لأن العملية الفلسفية برمتها معنية بمراجعة المعطى المعرفي من كافة الوجوه، وابتكار المصطلح الفلسفي الجديد.

والنقد الذي وجهه الغزالي إلى الفلاسفة هو يسير إذا ما قيس بمنجز الفكر الفلسفي عبر العصور قبل الغزالي. يضاف إلى ذلك، أن هذا النقد ليس شاملاً كل الموضوعات في الإلهيات، لأن الغزالي يوافق على بعض النتائج التي يعتقد بها الفلاسفة، أو بعض المقدمات التي يوردونها، . لكنه لا يرى أنها تلزم عن بعضها؛ ومن هنا جاءت تسمية التهافت، فهفوت الشيء يعني تساقط بعض أجزائه، نتيجة انهيار بعض الدعامات الحاملة له، لا تساقطه كله، أو انهياره، أو تهدمه.

يثبت هذا تثبيته لبعض العناوين الفرعية في التهافت، مثل قوله، «في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين»[1]، وقوله: «في تعجيزهم عن إقامة البرهان على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز»[2].

إن الغزالي يتبنى هاتين النتيجتين، ولكن لا عن طريق المقدمات التي أوردوها، بل عن طريق آخر هو طريق الشرع وتطابق الحدوس مع ماجاء به. يؤكد الغزالي هذا بقوله: «لسنا نعترض على دعواهم كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببداهةالعقل، ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه، ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه»[3]. وإذا ما عدنا إلى عبارته التي تقول: «فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه»، وأكرر «دون ما عداه»، لوضح

---

(١) التهافت، ص ١٠٧.

(٢) التهافت، ص ٢١.

(٣) التهافت، ص ٢٠٠.

الأمر بأن المقصود من تسمية التهافت هو أن بعض ما جاء به الفلاسفة في نطاق الإلهيات متهافت، أي متناقض، وليس ما جاء به الفلاسفة جميعاً.

وهذا الإنكار للغزالي على الفلاسفة ليس بجديد، فابن حزم من قبله أنكر عليهم براهينهم التي يدعونها في الإلهيات، وينكر عليهم ذلك أيضاً معظم الفلاسفة المعاصرين، الذين يرفضون البراهين الميتافيزيقية جملة وتفصيلاً، فضلاً على الدهريين أو الماديين، الأمر الذي لا يجعل الغزالي منفرداً في هذه الآراء.

أما عن المرجعية التي اعتمد عليها الغزالي في بناء نقوده للفلاسفة، فهو يعتمد على أسس عديدة، أبرزها الاعتماد على ما اعتمده هو في بناء فكره؛ أي على معطى الشريعة وتطابق الحدوس معها، وعدم مخالفة البرهان بأي حال، وعدم انفصال النظر عن العمل. وقد أوضحنا ذلك في كتابنا عن الغزالي. . .[1] وهذه الأسس هي التي بنى الغزالي فكره جميعاً وفقها، كذلك اعتمد الغزالي على برهنته بأن العالم محدث وأنه ممكن، وليس ضروري، وإن كان أبدع العوالم الممكنة[2]، وعلى استدلالاته على وجود الله والنبوة، بما يفضي إلي الإيمان بالشريعة.

إضافة إلى ذلك، فإن الغزالي يحصر نقوده للفلاسفة في ما نقله الفارابي وابن سينا ونسبوه إلى الفلاسفة الآخرين، لا سيما أرسطو، يقول الغزالي: «المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل. . وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح. فليعلم أننا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين»[3].

يؤكد لنا هذا النص مسائل عدة، منها أن الغزالي يعي أن هناك تبديلاً وتحريفاً لأرسطو، الأمر الذي يوجب التفسير والتأويل، لكنه يختصر القول لينتقد التحقيق

---

(1) مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي، ص١١٩.

(2) الأحياء، جزء ٥، ص٣٧.

(3) التهافت، ص٣٢.

الأقوم من غيره على الأقل، وهو ما اختاره الفارابي وابن سينا. . وهذا لا يجعل ما اختاراه صحيحاً، وإن كان في نظرهما كذلك. ونحن الآن نعلم أن هذه التحقيقات ليست صحيحة، والغزالي يدرك هذه المسألة لذلك قصر انتقاداته ضمنها. وقد فطن إلى ذلك ابن رشد، الأمر الذي دعاه إلى تحقيق موقف أرسطو والرد به على الغزالي، فضلاً على الفارابي وابن سينا، فلفت النظر إلى أنه كان يتوجب على الغزالي أن يحقق الأقوال، دون أن يعتمد على ما اختاره الفارابي وابن سينا، ولكن هذا زائد على ما أوجب الغزالي على نفسه، من تبيين فساد الذي اختاراه والاقتصار على ذلك، فلو لم يصرح الغزالي بهذا لكان ابن رشد محقاً، ولكن وهو يصرح به فلا يؤاخذ الغزالي بما لم يفعل، وهذا يتناسب مع خطة الغزالي العامة في النقد، والقائمة على اعتماد أكثر من أسلوب فيه، فهو لا يدخل على عملية النقد، «دخول مدع مثبت، وإنما دخول مطالب منكر. . . ولا يدافع عن مذهب مخصوص، بل يجعل اعتراضات جميع الفرق عليهم إلباً واحداً»[1] وبهذا فإن الغزالي كان معنياً بالهدم لا البناء في ذات المقام، بعكس ابن رشد. وهذا لا يعني أن الغزالي لم يكن معنياً بالبناء، ولكن في مقام آخر لا حق، أما في هذا المقام فهو مكتف بتبين فساد ما يعتقد الفلاسفة بحسب ما اختاره الفارابي وابن سينا، أنه معتقدات صحيحة، ناشئة عن براهين صحيحة، فلا يوجد في نظره أكثر من جدل، أو ظن، أو إقناع. وقد سوّغ الغزالي لنفسه، طالما أن الأمر كذلك، أن يرد بالجدل على الجدل، والإقناع على الإقناع، بل والرد بالفاسد على الفاسد.

ونحن نعلم أن الفترة التي ألف فيها الغزالي «تهافت الفلاسفة»، هي الفترة الجدلية في حياته، لا الفترة البرهانية، أو الصوفية، التي لحقت بها. والجدل كما هو معروف أسلوب مناسب في الردّ على دعاوي الخصوم، حين يبدأ من التسليم بأقوال الخصم، دون الاعتقاد بها، لتبيين فساد ما يترتب عليها، وليس يعني هذا أن

---

(1) التهافت، ص٣٧.

الغـزالي لـم يسـتعـمل البـرهان، لكنه يعني أنه استعـمل غـير البـرهان، إلى جـوار البرهان، ولو لـم يصرح الغزالي بهذا، لكان ابن رشد محقاً في مأخذه على الغزالي في هذه النقطة، ولكن وهو يصرح بهذا فهذا يسجل له لا عليه.

إذن فنحن أمام مرجعية متعددة الجوانب، نقد الغزالي على أساس منها بعض آراء الفلاسفة في الإلهيات، لا أمام مرجعية واحدة هي التي يعتقدها الغزالي، أو أسلوب قطعي واحد لم يقر غيره لاحقاً وهو البرهان. . وقد فعل تماماً كما قرر في بداية الكتاب ولا شيء غير ذلك . .

نتتقل الآن إلى إطار انتقادات ابن رشد للغزالي، والقصد من تسمية كتاب «تهافت التهافت». أمّا عن الإطار، فإن ابن رشد يقصر نقده للغزالي على ما أورده في كتاب تهافت الفلاسفة، وليس في كل الآراء التي أوردها، بل في بعضها، ومعضمها مسائل منهجية والذي نختاره، أن ابن رشد، يعي تسمية التهافت التي أوردها الغزالي، ويعي أنها ربما تفيد التبعيض، وأن التسمية تنزل على الوزن الذي ذهبنا إليه، «تلخيص التلخيص»، أو «تهذيب التهذيب»؛ الأمر الذي يعني أن بعض ما انتقد الغزالي به الفلاسفة متهافت، وليس كله. . وذلك على الرغم من أن ابن رشد يقترح أحياناً وسم الكتاب كله بالتهافت.

يتطرق ابن رشد لهذه المسألة بقوله: «الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»[1] ولنلاحظ هنا كلمة أكثرها؛ أي ليست كلها.

كما يقول: «كان أحق الأسماء بهذا الكتاب، التفريق بين الحق والتهافت من الأقاويل»[2]، وهذا يعني أن بعض ما جاء في الكتاب حق وبعض متهافت. كما

---

(1) تهافت التهافت، جزء ١، ص٥٩.

(2) تهافت التهافت، جزء ١، ص ٢٥٣.

يقول: «الغرض أن نبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانيه، وأكثرها سوفسطائية، وأعلى مراتبها الجدل، فإن الأقاويل البرهانية قليلة جداً»[1]، وهذا -بشكل عام- لا يختلف معه فيه أبو حامد بحسب ما صرح وقرر.

لكن ابن رشد يحاول أن يحسم تردده حين يقول: «هذا الكتاب أليق لفظ به " **تهافت التهافت**" باطلاق، لا تهافت الفلاسفة، لأن الذي يفيد الناظر هو أنه يتهافت»[2].

لنلاحظ أن التسمية هنا مقترحة لكتاب أبي حامد لا كتابه هو نفسه؛ الأمر الذي يدعنا في تساؤل عن سبب تسمية كتابه هو بهذا الإسم. فإذا كان ابن رشد يقصد من لفظ تهافت التهافت أن الكتاب الذي يسمى بهذا الإسم فاسد كله، فإن هذا قد ينصرف أيضاً إلى كتابه هو، لا كتاب أبي حامد فقط؛ لأنه اختار هذه التسمية لكتابه أخيراً إذن فثمة اضطراب وتردد في التسمية، يمكن لنا أن نعزوه إلى محاولة استيعاب لفظ التهافت ولو افترضنا أن هذه التسمية لا تفيد التبعيض، أو عدم الاستغراق، فإن هذا لا يستقيم لأسباب عدة منها:

- التردد الذي لمسناه في فهم التسمية، واقتراح أن يفهم منها التبعيض مرة، والإطلاق مرة أخرى
- تأكيد ابن رشد بأن الغزالي يورد آراءاً برهانية صحيحة في بعض اعتراضاته، وإن كان يطالبه بايراد البرهان، ولا شيء غير البرهان، وهذا من تحصيل الحاصل لأنه يتفق ودعوى الغزالي، بأنه يورد آراء غير برهانية.
- ثم لنتفحص هذا الحكم، حول بعض الآراء المنسوبة للفلاسفة في الإلهيات، من التي ركز عليها الغزالي في تهافت الفلاسفة، يقول ابن رشد عنها، «وهذه كلها خرافات أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها دخيلة في الفلسفة،

---

(1) التهافت، جزء ٢، ص ٥٢٠.

(2) تهافت التهافت، جزء ١، ص١٢٦.

ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل لم تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي، ولذلك يحق ما يقول أبي حامد في غير ما موضع من كتبه، إن علومهم الإلهية هي ظنية»[1]، أكان الغزالي يطمع في أكثر من هذا التأييد والتأمين على كلامه بأن كلام الفلاسفة في الإلهيات غير برهاني؟!

كذلك يقول ابن رشد: «فأبو حامد لما ظفر بوضع فاسد ها هنا منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجاوباً يجاوبه بجواب صحيح، سر بذلك، وكثر المحاولات اللازمة لهم»[2]، ويقول أيضاً: «بحق صارت العلوم الإلهية لما حشيت بهذا الأقاويل أكثرها ظنية من صناعة الفقه»[3].

إن ابن رشد في ضوء هذه الآراء يوافق، ولو بشكل عام، على أن ما أورده الغزالي من اعتراضات على ما ينسب للفلاسفة في الإلهيات هو حق، ولم يقصد الغزالي أكثر من هذا بل أقل منه.

من هنا نرى ابن رشد، حين يفطن إلى هذا، يحاول أن يتغلغل في نية الغزالي ومقاصده غير المعلنة؛ يقول ابن رشد: «فإذا كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فغلط، فهو معذور، وإن كان علم التمويه فيها فقصده، فإنه لم يكن هناك ضرورة داعية، فهو غير معذور، وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف، أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة، فهو صادق في ذلك. وهذا هو الظاهر من حالة فيما بعد، وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة»[4].

إذن فثمة شكوك وتأويلات يعيها ابن رشد، وتقود إلى التساؤل، فالتردد، فالتبرير، لا سيما حين يذكر: «الرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، (إما الفهم

(1) تهافت التهافت، جزء ١، ص٤٠٢.

(2) تهافت التهافت، جزء ١، ص٤٠٦.

(3) تهافت التهافت، جزء ١، ص٣٣٥.

(4) تهافت التهافت، جزء ١ ص٤١٣.

والتغاضي، وإما عدم الفهم والغفلة) ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة أبي حامد وضعه لهذا الكتاب، ولعله اضطر إلى ذلك من أجل أهل زمانه»[1] إلى أن ينتهي ابن رشد إلى القول: «كان واجباً عليه أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتديء بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم. والظاهر من كتبه المنسوبة إليه أنه رجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة، ومن أبينها في ذلك، واصحها ثبوتاً له، كتابه المسمى بمشكاة الأنوار»[2].

ونحن نوافق على هذا بتحفظ، وندعي أن الغزالي لم يلتزم الترتيب الذي اقترحه ابن رشد فقط، من حيث أنه لم يبدأ بتقرير الحق وإنما ابتدأ بالتنبيه على الباطل، أي أنه أورد الشكوك وأبطل بعض الحجج أولاً، وأثناء الفترة الجدلية في حياته، أي قبل الفترة الشكية وقبل وصوله إلى اليقين، لأنه قد أخذ بالبناء فيما بعد وقرر معتقداته تماماً إذا فأين هي المشكلة الرشدية؟ لا سيّما وهو يقرر، أن الغزالي قد رجع في العلوم الإلهية إلى مذاهب الفلاسفة! وهذا ما لا نقره على إطلاقه؛ لأن الغزالي قد أخذ ببناء آرائه في ضوء ما انتهى إليه من اعتماد البرهان، الشريعة، وعد انفكاك العلم عن العمل، لا أنه أخذ بأقوال الفلاسفة أو رجع إليها دون تمحيص.

كذلك فإن الأسلوب الذي اتبعه الغزالي في رأينا هو أسلوب فلسفي صحيح، في ضوء انتشار المعتقدات الزائفة لا سيّما وإنه لم يبق عند هذا الحد، وإنما أعطى البدائل؛ فلو وقف عند الحد الأول، دون ما عداه، لكان شكاكاً لكنه استعمل الشك مقدمة لليقين، وهذا ما قرره حين يقول: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[3].

ومع ذلك فإن ابن رشد يقرر أن بعضاً مما جاء في تهافت الفلاسفة هو صحيح، أو جيد، أو لا اختلاف فيه، جنباً إلى جنب مع الآراء المضادة، حين يعقب على

---

(1) تهافت التهافت، جزء ١، ص٢٠٠.

(2) تهافت التهافت، جزء ١، ص٢١٣.

(3) ميزان العمل، ص ١٣٧.

رأي الغزالي مسألة مسألة، كما سنورد في ملحق هذه الدراسة. . .[1] الأمر الذي يجعله موافقاً له في كثير مما يقول وبالتالي لا يكون الغزالي متهافتاً في جميع ما يقول وهذا يقود في المحصلة، إلى أن بعض ما جاء في تهافت الفلاسفة ساقط، لا كله. الأمر الذي يعزز ما ذهبنا إليه، ويعزز أن القصد من تسمية كتاب تهافت التهافت، أن بعض ما جاء في التهافت فاسدٌ لا كله، وإلا فإن ابن رشد يكون متناقضاً مع نفسه. .

- نتقل الآن إلى المرجعية التي يعتمد عليها ابن رشد في بناء نقوده الأساسية للغزالي، فما هي هذه المرجعية؟
- يعتمد ابن رشد أولاً على رأي أرسطو باعتباره المحقق لأعماله وشارحها. ولعل قيام ابن رشد بهذا التحقيق، قد تم بإيحاء من الغزالي حين ذكر، بأن رأي أرسطو يحتاج إلى تفسير وتأويل، كما مر معنا، أو بإيحاء من ابن حزم الذي تنبه إلى ذلك أيضاً[2]. كذلك يعتمد على أرسطو باعتباره الفيلسوف الحقيقي الذي يجب أن تعتمد آراؤه دون غيره. . . وهذا في مجمله دفاع عن أطروحة المعلم الأول بإزاء من شوهوا آراءه، أو تأولوها أو فسروها أو أضافوا إليها بحسب أهوائهم.
- كما يعتمد ابن رشد على نظرية قدم العالم، وأنه ضروري ووحيد، وخير، استناداً إلى التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات من كافة الوجوه.
- كذلك يعتمد ابن رشد على تحييد وإخراج آراء الدهريين والسوفسطائية، ومن ثم آراء الفارابي وابن سينا، باعتبار أنهم ليسوا فلاسفة حقيقيين. وبالتالي فإن نقدهم لا يعتبر نقداً للفلاسفة. ويؤكد في أكثر من موضع أنه لا قيمة للآراء التي يقولون بها والتي وردت في التهافت؛ لأن القائلين بها إما دهريّين، أي

---

(١) انظر القائمة «أ» من ملحق هذه الدراسة.

(٢) ظاهرية ابن حزم الأندلسي، ص٤٥.

ملاحدة، أو منكرين للحقائق، أي سوفسطائيين أما آراء الفارابي وابن سينا فينسبها إلى الهجنة، لأنها لا تعبر عن آراء الفلاسفة الحقيقيين، وأنّها مخلوطة بغير ذلك، وهذا صحيح، وهذا مما أراد الغزالي إثباته.

إن هذا يقود إلى أن ابن رشد يشاطر الغزالي آراءه بإزاء هؤلاء على الأقل، وإن كان يأخذ عليه الرد عليهم بأسلوب غير الأسلوب البرهاني. . وعدم تحقيق أرسطو أو الاعتماد عليه. . .

- ويعتمد ابن رشد أخيراً على أن الشرائع لا تؤخذ بالبرهان، وإنما يؤخذ بها مصلحة بل وبالتقليد يقول ابن رشد: «يجب على كل إنسان أن يسلم مبادىء الشريعة وأن يقلد فيها ولا بد الواضع لها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة حتماً»[1].

يستفاد في ضوء ما سلف أن الرجلين يعملان في حقلين مختلفين؛ فالفلاسفة عند الغزالي هم غير الفلاسفة عند ابن رشد، وأسلوب المعالجة عند الغزالي هو غيره عند ابن رشد، والمعتقدات الأساسية لكلا الرجلين في النظرة إلى الدين، والعالم، والنظرة إلى السببية، على الأقل، مختلفة؛ فالعالم عند الغزالي ممكن ومحدث، وعند ابن رشد ضروري وقديم، والسببية عند الغزالي غير ضرورية على المستوى المنطقي، وإن كانت ضرورية على المستوى الواقعي، وعند ابن رشد تكون ضرورية على المستوى المنطقي والمستوى الواقعي معاً. والحقيقة فإن النقد الرشدي للغزالي تتركز محاوره حول هذا الخلاف، وكل ما خلا ذلك فهو تفاريع ناشئة عن هذا الخلاف. والخلاف يعود، بهذا الشكل، في مجمله، إلى الاستناد إلى عقلانيتين مختلفتين؛ الأمر الذي لا يسوغ كل ما انتقد به ابن رشد الغزالي، ويجعل من بعض هذا النقد نقداً في غير محله، أو متهافتاً. **«تهافت التهافت»** واضح في المسائل التالية:

---

[1] تهافت التهافت، جزء ٣، ص١٩٧.

١ . في مؤاخذة الغزالي على نقده لآراء الفلاسفة التي اختارها الفارابي وابن سينا .

٢ . في مؤاخذة الغزالي على عدم تنحية آراء الدهريين والطبيعيين والسوفسطائيين، ومطالبته بالاقتصار على آراء أرسطو .

٣ . في مؤاخذة الغزالي على استعماله الأساليب غير البرهانية في مقارعة الأساليب غير البرهانية ، لا سيّما الجدل ، والتهوين على شأنه .

٤ . تردده في أحكامه على شخصية الغزالي ، وقيمة كتابه .

٥ . معارضة الغزالي في كثير من المواضع ، وانتهائه إلى النتائج التي وصل إليها الغزالي ، والتأمين على ماجاء فيها . .

٦ . اعتقاده أن الغزالي ينكر السببية ، وسنعالج هذه المسألة بالتفصيل لاحقاً .

وغير هذا كثير! لكننا نكتفي بهذا القدر هنا .

- أما عن المنظار العام الذي ينظر به ابن رشد إلى فكر الغزالي فهو إيجابي في جملته . وفي تقديري أنه قد استفاد منه وأسس عليه بعض توجهاته ، على الرغم من الخلاف المحصور أساساً في بعض ما جاء بكتاب تهافت الفلاسفة من آراء؛ فكثيراً ما يستفيد ابن رشد من آراء الغزالي ، لا سيما في تقسيم مراتب الناس ، ومراتب المعرفة ، والأخذ بسياسة العلم ، والبدء بتقرير الظاهر قبل الباطن ، وعدم إقرار التأويل المخالف للظاهر ، وأن الأقيسة الفقهية ظنية دون البرهانية ، والتسليم بأن الطريق الصوفي حق وغير قابل للتعميم . . إلخ . . ولا ننسى أن اهتمام ابن رشد بفكر الغزالي هو الذي دفعه إلى نقده ، وحتى إلى اختصار بعض مؤلفاته كالمستصفى .

إن بيان هذا الأمر لجدير بدراسة شاملة تبين مقدار ما ترك فكر الغزالي في فكر ابن رشد . غير أننا نكتفي هنا بإيراد ما يختلفان فيه . آملين أن يتم التصدي لهذا الموضوع بدراسة خاصة .

قضية السببية عند الغزالي:

- أما عن أبرز القضايا التي يخالف فيها ابن رشد الغزالي فيكفي أن نعالج في هذا البحث قضية السببية، وهي قضية إشكالية مركبة ومعقدة، وذات اتصال بقضايا خلافية أخرى منها، القول بقدم العالم أو حدوثه، ضرورته أو إمكانه، وما يتفرع عنها من تفريعات.

وكنت قد عالجت مسألة السببية عند الغزالي من خلال كتابي، «مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي»، موضوع أطروحتي للدكتوراة، وبينت موقف الغزالي منها، ونقده الشهير لها، وكم كانت دهشتي كبيرة عندما توصلت من خلال فحص نصوص الغزالي حولها، أن الغزالي على عكس ما أشيع، وأسهم فيه ابن رشد، لا ينكر السببية؛ الأمر الذي دفع بي إلى تقصي آراء الغزالي في السببية، ومقابلتها ببعض تعليقات ابن رشد، وتوصلت إلى بلورة نظرية الغزالي في السببية، على أساس من الإقرار بها، ولكن على نحو مختلف عن إقرار ابن رشد لها..

وكم كنت أتمنى أن أنطلق في بحث هذا الموضوع مجدداً، من خلال الوقوف على نص لابن رشد يتحدث فيه صراحة عن أن الغزالي شخصياً ينكر السببية، كي أنطلق منه في إعادة بناء المسائل المتصلة بالسببية، عند كليهما، إلا أنني لم أعثر على هذا النص الصريح، على الأقل، لا في التهافت، ولا في فصل المقال، ولا في مناهج الأدلة؛ الأمر الذي جعلني أعتمد على نصوص وردت في هذه الكتب تتهم الأشعرية بإنكار السببية! وهذه النصوص تشمل الغزالي باعتباره أشعرياً، مع أن الغزالي يخالف الأشعرية في كثير من مواقفهم، وهو يصرح بهذه المخالفة لحساب مواقف أخرى. يقول ابن رشد: «كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وإنكار تأثير الأشياء بعضها ببعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات»[1].

---

(1) فصل المقال، ص٢٤.

ويقول أيضاً: «وقولهم إنّ الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب، أنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها»[1] ومن هنا فإنني سأعتمد على أن ابن رشد يصنف الغزالي باعتباره أشعرياً، منكراً السببية، ولما كان الغزالي هو صاحب تهافت الفلاسفة، الكتاب الذي أسس ابن رشد نقوده عليه في حقل السببية، فهو المعني أساساً بنقد ابن رشد.

أما عن موقف ابن رشد من السببية فهو معروف وواضح حين يقول: «إذا لم يكن ها هنا نظام ولا ترتيب، لم يكن هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً، لأن الترتيب والنظام، وبناء المسببات على الأسباب، هو الذي يدل على أنها صدعت عن علم وحكمة»[2].

وكما يقول: «إنّ الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة»[3].

كما يقول: «وأما نحن فنقول إنّه واجب أن يكون هنا ترتيب ونظام ولا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم»[4] كما يقول: «الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء».

تفيدنا هذه النصوص، إضافة إلى إفادتها أن ابن رشد يعتقد بالسببية، ما يلي:

- أن ابن رشد يعتمد على فكرة السببية في استنتاج أن للعالم فاعلاً مريداً عالماً. وهي ضرورية لإثبات وجود الله.

---

(1) مناهج الأدلة، ص٨٦.

(2) مناهج الأدلة، ص٨٨ (ولنلاحظ هنا أن ابن رشد يبني فكرته عن السببية، لا على أساس علمي تجريبي، وإنما على أساس ميتافيزيقي).

(3) مناهج الأدلة، ص٩٠.

(4) مناهج الأدلة، ص٨٧.

- أن الله تعالى قد سخر أسباباً من خارج وأخرى من داخل في الموجودات انحفظ بها وجود الموجودات وتمت بها الحكمة.
- أن هذا الترتيب في العالم لا يوجد أتقن منه ولا أتم، وهو الضروري الوحيد، ولا يمكن أن توجد عوالم أخرى غيره.
- فإذا ما اضفنا إلى هذا اعتقاد ابن رشد بأن العالم قديم، وأنه ليس محدثاً، على مقتضى الحدوث الذي يقول به المتكلمون أو الظاهرية أو الاشاعرة، فإننا نكون قد خلصنا إلى لب المسائل الخلافية بين الموقفين.

قبل أن نورد رأي الغزالي في هذه المسائل، يهمنا أن نبين أن مسألة السببية عند الغزالي تعود في أصلها إلى معالجة مشكلة الاستقراء العلمي، الأمر الذي يجعل المسألة في سياقها الصحيح، ويجعل من معالجة الغزالي لها معالجة ذات أصول علمية صحيحة، يقول الغزالي عن المجربات:

"هي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي، وتكرر ذلك على الذكر، فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً، مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات، كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر، وانضم إليه القياس الذي ذكرنا، أذعنت النفس للتصديق»[١].

ويعرف الغزالي الاستقراء التجربي بقوله: "الاستقراء" هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به"[٢].

من هنا فإن الاقتران المشاهد إذا تكرر فهو يثير الظن، حتى ينقلب يقينا بالتدريج من خلال كثرة شواهد، ويتأدى الأمر إلى قياس خفي، هو الحدس عند الغزالي،

---

(١) معيار العلم، ص١٦٥.

(٢) معيار العلم، ص١٣٦.

الذي بموجبه يتم تعميم الحكم. ومن خلال هذاالتعميم يتم الاعتقاد بالسببية. لكنه لا يوجد ضرورة منطقية في هذا الأمر تلزم بأن لا يكون الأمر على غير هذا النحو.

ومع أن الغزالي لم يفرد للسببية بحثاً خاصاً، إلا أنه تناولها في العديد من مؤلفاته ليسلّط الضوء عليها من زوايا عديدة، كي لا يساء فهم موقفه منها، لاسيما في التهافت، ليردّ على الدعوى القائلة بأن السببية ضرورية ضرورة منطقية وليست في حد الإمكان، وأنه: "ليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب"[1]، ومع ذلك فإن سوء الفهم قد حصل، مما أثار لبساً في موقف الغزالي بإزائها، ودفع بكثير من الدارسين لانتقاد الغزالي حيالها. وأساس هذه الانتقادات هو انتقاد ابن رشد المشهور في "تهافت التهافت".

وحتى نجلو هذه المسألة لا بد لنا من التنبيه على أن أصل معالجة السببية عند الغزالي يعود الى عاملين:

الأول: أن القطع بها ينشأ عن الاستقراء العلمي ذاته؛ أي حين ينعقد القياس الخفيّ بتكرر التجربة دوراً بعد دور، وفي هذه الحالة، وعلى مستوى معين، فإن السببية نظام مطرد في العالم لايسعنا سوى الإقرار به، على مستوى العادة الواقعية.

ويوضح الغزالي ذلك بقوله:

" إن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة " قياس خفي" ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم يلتفت اليه، ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف، وهذا الآن يحرك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات، وقد نبهنا على غوره في كتاب تهافت الفلاسفة "[2].

---

(1) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٨٥.

(2) المستصفى، جزء١، ص٤٦.

إذن فعلى هذا المستوى العلمي التجريبي فالسببية قائمة ويعقدها " القياس الخفي " لذا يؤمن الغزالي على قول القائل بأن : " كل منفعل فعن فاعل وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد، بحكم العادة المطردة عند أهل الحق "[١] بل وان يقرر ـ أن " الشك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه "[٢]، يطرد ذلك على كل ما أوجبته القدرة الإلهية من تمكين الطبائع من مطبعاتها، يقول الغزالي : "كتب الله تعال في كتابه السابق، وقضى بقضائه المحتم، بأن يمكن الطبائع من مطبعاتها، فالنار متى تمكنت من القطن أحرقته ضرورة "[٣]، ومن هنا فإنه يجب الاعتقاد بأن " العالم على نظام وترتيب، يترتب بعض على بعض، وهذا نعلمه ضرورة، ولا يُنكر "[٤]، إذن فالغزالي لا ينكر السببية كما يدعي ابن رشد، أو على الأقل ما يفهم من انتقاداته.

إلا أن الاعتقاد بالسببية هنا لا يعود إلى شئ في العلّة يوجب المعلول دون سبب آخر، فكل ما نشاهده أنهما مخلوقان على التساوق، وأن في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة "[٥]. ولو حاولنا تتبع الدليل، الذي يقدمه من يرد الأسباب لطبيعة في العلة تستدعي حصول المعلول، لوجدنا أن لا دليل لهم إلا المشاهدة " والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها وأنه لاعلة سواها . . . إن الوجود عند الشئ لايدل على أنه موجود به "[٦].

هذا الموقف في مجمله صادر عن الإقرار بالسببية حين ينعقد فيها " القياس الخفي " استنادا الى المشاهدات والتجارب، ومن هنا فلا وجه للقول بأن الغزالي ينكر السببية على هذا المستوى العلمي الواقعي، يؤكد هذا قوله : "المسبب يتلو

---

(١) معيار العلم، ص٣٠٨.

(٢) معيار العلم، ص١٦٦.

(٣) معراج السالكين، ص١٣٠.

(٤) معراج السالكين، ص١٢٣.

(٥) تهافت الفلاسفة، ص١٨٩.

(٦) تهافت الفلاسفة، ص١٩٠.

السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب، وكل ذلك بتدبير مسبب الأسباب وتسخيره وترتيبه بحكم حكمته وكمال قدرته "[1].

يؤكد الغزالي هذا، أيضاً، من خلال رده على من يستنكر هذا الموقف منه، المخالف لموقف المتكلمين وربما من بينهم الأشاعرة، حين يقول " فإن قال قائل، فكيف تعتقدون هذا يقيناً والمتكلمون شكوا فيه وقالوا، ليس الجز سبباً للموت، ولا الأكل سبباً للشبع، ولا النار علّة للإحراق، قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة، وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري، ليس في الإمكان تغييره، أم هو قائم بجريان سنّة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لاتحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران فليفهم هذا "[2].

بيد أن الغزالي لم يتوقف عند هذا الجانب، ولم ينفض يده من الموضوع. بل مضى يتعمق المشكلة التي تثيرها المعالجة الشاملة بإدخال اعتبارات أخرى في الموضوع، مما يبرز العامل الثاني.

الثاني: وهو عامل مهم في هذه الاعتبارات، وتتداعى منه بدوره سلسلة من الاعتبارات " لإثبات المعجزات. ولأمر آخر هو نصرة ما أطبق المسلمون عليه من أن الله تعالى قادر على كل شئ "[3].

---

(١) الإحياء، جزء ٤، ص٢٨٥.

(٢) معيار العلم، ص١٦٦.
يأخذ ابن رشد-مع اعتراضه المشهور- بهذا التوجه الأشعري حين يقول، "الأشعرية.. هربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله، هيهات، لا فاعل هنا إلا الله اذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها... وأيضاً فإنهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية ان يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي.

(٣) تهافت الفلاسفة، ص١٨٨.

إذن فالوقوف عند حد إقرار المستوى الأول ورفض ماعداه، له خطورته في الاعتقاد بقدرة الله وصحة الشريعة، ويؤدي إلى القول بقدم العالم. . . . الخ. وهذا مادعا الفلاسفة الذين وقفوا عند هذا المستوى - كما يذكر الغزالي - الى إنكار المعجزات وبالتالي قدرة الله على أي شئ. يقول: " أنكر الفلاسفة إمكانه وادّعوا استحالته "(١) لأن القول بسنن ثابتة مطّردة لاتتبدّل ولاتتحوّل ضرورة، عن طبع(٢)، يصطدم مع إمكان المعجزات ويؤدي إلى: " أن تضطرد السببية ايضاً وتتكرّر إلى غير نهاية، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولّد والتوالد إلى غير نهاية "(٣). يقول الغزالي معلّقاً على من يقول بالتلازم الضروري المطلق بين الأسباب والمسببات: " إن هذا استمداد من مسألة قدم العالم وأن المشيئة قديمة. . . وهذه المسألة كيفما دارت تنبني على مسألتين، إحداهما حدوث العالم، والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب، أو إحداث أسباب على منهج آخر غير معتاد "(٤).

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص١٨٩.

(٢) يدين ابن رشد هذه النظرة حين يقول "والدهرية هم الذين ينسبون لكل ما يظهر ها هنا مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس... وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (تهافت التهافت / ١ / ٢٨٨) كذلك يقول: "وأما بالنسبة إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع، لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به" (تهافت التهافت / ١ / ٢ / ٣٩٠) كما يذكر "لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها في بعض ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها" (تهافت التهافت / ٢ / ٧٨٣). والطريف أن يستعمل ابن رشد مع هذا لفظي "الاقتران" و "العادة" اللذين يستعملهما الغزالي حين يقول: "إن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي "تقترن" بها أسبابها التي جرت العادة" أن يقال إنها أسباب لها فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع" (فلسفة ابن رشد، ص١٢٥).

(٣) تهافت الفلاسفة، ص٢٤٧.

(٤) تهافت الفلاسفة، ص٢٤٩.

من هنا فإن القضية تتعلق بالإيمان الديني وما يستند إليه الدين مثل الاعتقاد بحدوث العالم، مما يستدعي الأمر معه أن يعالج الإشكال معالجة أوفى. ولما كان الغزالي قد آمن بالله استناداً إلى فكرة حدوث العالم، والرسل والشريعة، على أسس اعتبرها برهانية، وأخذ بالمعجزات كدليل صدق على ما جاءوا به، فلا مناص له من أن يجد حلا لما يبدو من تعارض بين القول بالسببية والقول بالمعجزات في آن واحد.

والحلّ لهذه المسألة في نظر الغزالي، - كما هو الشأن لدى كل المؤمنين بالشريعة- يكمن في إعادة المسألة إلى قدرة الله تعالى، فالسببية لاتخرج عن كونها السنّة التي وضعها الله في الطبيعة "فإن كل ذلك مستمر بجريان سنّة الله تعالى"[1]، لكن السؤال الذي يطرح هنا، هل تقيّد هذه السنة الإلهية إرادة الله تعالى في أن يفعل أو لا يفعل مايشاء تحقيقا لوصفه بالقدرة على كل شيء؟!

أم إنّ من شأن سنته أيضاً أن تكون دورية لاقائمة على التكرار والدوام فحسب: "فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف سنة مثلاً، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائما أبداً على سنن واحد، فإن سنة الله تعالى لا تبديل فيها"[2] ويضرب الغزالي مثلاً لهذا التبدل بقوله، "فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن، أو عوْدَ هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدوام فقد رفعتم القيامة والآخرة"[3]. هكذا، إذا فهمت سنّة الله التي لا تبديل فيها على النحو الذي يلزم بأنها ضرورية على النحو المشاهد، فإن ذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم وأزليته، وبالتالي لا يعود للمشيئة الإلهية من دور تلعبه وبالتالي فإنه لا معاد جسماني، ولا قيامة ولا آخرة، لكن سنة الله لا تعني إلا أن الفعل

---

(1) الاقتصاد، ص٦٣.

(2) تهافت الفلاسفة، ص٢٤٧.

(3) تهافت الفلاسفة، ص٢٤٧.

الإلهي يصدر عن المشيئة، "والمشيئة الإلهية ليست متعددة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها، فيكون الصادر منها كيفما كان منتظما انتظاما يجمع الأول والآخر على نسق واحد، كما تراه في سائر الأسباب والمسببات "[1]. فإن من شأنها أيضاً أن توجد أنظمة أخرى وعوالم أخرى وتبقى مع ذلك متسقة. ومع هذا، ما لم يتبين لنا بالعلم الذي خلقه الله فينا أنه رفع الأسباب والمسببات، تبقى سنة الله تعالى مطردة، "بأن لا يقلب القلم في يده حية، ولا يقلب السنور أسداً، وإن كان قادراً عليه "[2].

إذن فالغزالي يرى أن الله يفعل ما يشاء، وكيف شاء، ومتى شاء، وعلى الوجه الذي يختار، وليس يلزمه أي فعل. وهو قد اختار أن يجري الطبائع على طبيعتها. لكنه اختار أيضاً أن يؤيد رسله في دعاواهم بما هو معجز، ولايقدر على المعجز غيره، مما يلزم حين ترافق المعجزات دعاواهم أن يتمّ تصديقهم ضرورة، وهو قد فعل ذلك، ولكنه لا يفعله إلا حين يخلق لنا علماً بأنه فعله، "فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم ينقلب العصا ثعباناً ولا الجبل ذهباً... قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة وإن كان قادراً عليها"؛ "فإن خرق الله العادة.. انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها "[3]. وبهذا فإنه، "لاخلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعباناً، وخرق العادة لتصديق النبي ﷺ، ومع ذلك، إذا أخذنا العصا في زماننا لم نخف معه انقلابها ثعباناً ثقة بالعادات في زماننا "[4]. إن هذا يؤكد

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص٢٦٠.

(٢) الإحياء، جزء٤، ص٢٦٠

(٣) تهافت الفلاسفة، ص١٩٤ (يقول ابن رشد هنا: «وانفصال أبي حامد عن هذه المحالات بأن الله لوضع لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة.. صحيح» تهافت، جزء ٢، ص٩٩.

(٤) المستصفى، جزء١، ص١٣٩.

السببية في العالم على المستوى العملي ويؤكد إمكان رفعها على مستوى القدرة الإلهية، فالمعجز، "إنما يكون مخالفاً للمعهود إذا أتي بالمسبب منفكاً عن سببه العادي الذي لاينشأ إلا عنه، وإلا لم يكن معجزاً "(١).

واستثناء المعجزات من جريان العادة له أكثر من مبرر عند الغزالي، من ذلك إثبات نفي العجز عن القدره الإلهية حيث يقول: " دليل صدقه [أي الرسول ﷺ] دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين، لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديق رسله، والعجز عليه محال "(٢). نخلص من هذا إلى أنه لا بد من إقرار المعجزات وإلا انهار الاعتقاد الديني بجملته، لا سيما حين تكون المعجزة دليلاً يؤكد به الله تعالى صدق رسله(٣).

---

(١) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٨٥.

(٢) المستصفى، جزء١، ص١٤١.

(٣) في هذه النقطة تأتي مخالفة ابن رشد للغزالي والمتكلمين عموماً بأنه لا يجب اعتماد المعجزة دليلاً على صدق الرسول، ويكيف ذلك على أساس من القول، بأن (الرسول (ص) لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء، بأنه قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عينٍ من الأعين الى عين أخرى، وما ظهر على يديه من الكرامات والخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها.. وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز" (فلسفة ابن رشد/ ١١٣). فيما يتبنى هو شخصياً موقفاً آخر فيقول: "الدلالة على صدق الرسول بأنه يأتي بأفعال الرسل وهي الشرائع، فكل من أتى برسالة فهو رسول، حيث إنه، "من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي" (فلسفة ابن رشد/ ١١٥) يدل على ذلك "بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها" (فلسفة ابن رشد/ ١١٦) وهذا الموقف الرشدي يحتاج إلى مناقشة، أوليس الإخبار عن الغيب ووقائع المستقبل من المعجزات وهل يعتمد ما جاء في النص القرآني منها دون الخبر المتواتر؟!.. "كذلك يقول ابن رشد "فالذي يجب أن يقال فيها، أن مبادئهما هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها". والطريف أن ابن رشد يستفيد في هذا الرأي من الغزالي، يقول ابن رشد: «ويعلم أن طريقة الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر، قد نبه عليه أبو حامد، في غير ما موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة في الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق». (تهافت التهافت، جزء ٢، ص٧٧٢).

من هنا تعمق الغزالي في مشكلة السببية لبحثها في ذاتها، متلمساً فيما إذا كان الاعتقاد بها يشكل مخالفة منطقية، أو أن هذه المخالفة تبقى على مستوى الواقع العملي فحسب إن كل ما نعهده عن السببية أنها ليست في حد الواجب أو المحال، "بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لاتقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لاتنفك عنه"[1] إنّ هذا يعيد مسألة العادة إلى قدرتنا في الحكم على السببية، لا كما فعل ابن رشد.

ومعنى هذا أننا أمام موقف الاستقراء والاحتمال الذي ترسخ عبر التجربة بأن تكون الاشياء على وفق ما جربناه منها.

وبهذا فإن منشأ السببية في اعتقادنا يعود إلى استمرار العادة بها، لا لأنها ضرورية ضرورة مطلقة[2]، ولا يترتب على خلاف هذه العادة قيام مخالفة منطقية، وإن كان يترتب على ذلك قيام مخالفة معرفية على مستوى ما.

ولو أننا أخذنا بأن جريان العادة يشكل موقفاً ضرورياً، لبدا لنا أن هذه العادة من خلال شواهد عديدة من الممكن أن تنفك، حتى من غير معجزة، ولايعتبر خرق ذلك مضاداً لتصورنا المنطقي. ويضرب الغزالي مثلاً لذلك بأن كثيراً من الحيوانات

---

(1) تهافت الفلاسفة، ص١٩٣.

(2) يتابع ابن رشد الغزالي في مسألة كون السببية ممكنة وليست ضرورية فيقول: "وأما هل الافعال الصادرة عن وجود موجود ضرورية الفعل فيما من شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية، مطلوب يستحق الفحص" (تهافت التهافت، جزء٢، ص٧٨٣)، ثم يستأنف، فيكيف تسمية العادة بما يتفق مع إقرار الضرورة على مستوى الوهم فيقول، "فأما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له، وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الافعال عنها ضروريا لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن تقترن النار بالقطن مثلا في وقت فلا تحرق، ان وجد هناك شئ ما اذا قارن القطن صار غير قابل للاحتراق كما يقال في الطلق مع الحيوان" (تهافت التهافت، جزء٢، ص٨٠٧)، الى أن ينتهي إلى القول: "وأما أن يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة أي ضرورية وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً يتوهم أنها ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك، فإن سموا هذه عادة جاز" (تهافت التهافت، جزء٢، ص٧٨٦).

تحرك فكها الأسفل عند المضغ، في حين أن التمساح يشذ عن هذا حين يحرك فكه الأعلى. وبذلك فما من ضرورة منطقية تلزمنا بأن نسحب على الحالات التي اطرد فيها تحريك الفك الأسفل على الحالات التي لم نشاهدها، ومن بينها حالة التمساح، وأن نسحب على ما لم نشاهد من حالات ما سحبناه على ما شاهدناه منها. بل إن علينا أن نقر بمانشاهده. والمعجزة في هذه الحالة - قياساً على تحكيم المشاهدة - مما شوهد وبلغنا تواتراً وعليه فلا يترتب على الاعتقاد بها إنكار السببية على المستوى الواقعي ايضاً. .

ومع ذلك فإن الاقتران الذي نشاهده في الأشياء، وإن بقي "اقتراناً في نفسه"، فإننا حين نبحث في الوجه الذي ينشئ هذا الاقتران فإننا نبحث في مستوى آخر، نبحث في تكييف المسألة وليس في وصفها، ومن هنا استعمل الغزالي عبارتي "نفس الاقتران" و"وجه الاقتران"، فالبحث في الاقتران نفسه يقود الى الاعتقاد بتلازم الأسباب والمسببات بحكم جريان العادة بذلك. أما البحث في وجه الاقتران فإنه ينقلنا إلى مستوى آخر من البحث نتقصى فيه الوجه الذي نكيّف به المسألة. وعلى هذا المستوى، فإن السببية ليست قائمة بنفسها، وإن كانت ضرورية في نفسها، وإنما تقوم بموجب إرادة تقيمها، وإذا لم نكن قد وقفنا على هذه الإراده مباشرة الا أنه بالوسع استنتاجها على الرغم من وضوحها وملازمتها للسببية[1].

ويضرب الغزالي مثلاً على هذا النوع من الاستنتاج الواضح فيرى أن هذا الحال يشبه رؤية الأشياء أمامنا، حيث نعتقد مباشرة بأن فتح العينين ووجود الأشياء قبالتها هو السبب الوحيد في رؤيتنا لها. غافلين عن دور أي شيء آخر. في حين، عندما يتلاشى الضوء بسبب غياب الشمس، لا نعود نرى الأشياء كما كنا نراها، مما

---

(١) يتبنى ابن رشد هذا التقسيم على نحو آخر ومن خلال لفظي العلم والحكمة إذ يقول: "إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والحكمة هي معرفة بالأسباب الغائية... لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بإذنه ومشيئته" (فلسفة ابن رشد، ص١٢٨).

يجعل من غياب الضوء سبباً - لم يكن لشدة ظهوره متفطناً له أو مستوعبا كفاية- أساساً في جعل الرؤية ممكنة على وجهها الصحيح. وهكذا هو دور الإرادة الإلهية؛ فالإراده هي التي تجري تلازم الأسباب والمسببات ولشدة ظهورها لايتم التفطن لها، فإذا ما ارتفعت الإرادة لا يعود من ضرورة لتلازم الأسباب بالمسببات، تماماً مثلما يعنى غياب الضوء غياب الرؤية، وفي هذه الحالة، أي حين ارتفاع الإرادة، من الممكن أن يلاقي القطن ناراً ولايحترق، "فهذه عندنا مقترنات، وليست مؤثرات، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة "[1]. ولذا يقول الغزالي: "سبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره". إن هذا يشبه علاقة النفس بالجسم، فاذا ارتفعت النفس لا يتمكن الجسد من القيام بنفسه. لذا يقرر الغزالي، "أن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط المسببات بالأسباب إظهاراً للحكمة"[2].

إن هذا لايمنع من الاعتقاد بالسببية كجريان عادة، على الرغم من حصول بعض الوقائع الطبيعية التي تدفع هذا الاعتقاد أحياناً، فأحياناً "يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب، ولا يدل ذلك على بطلان السببية، فرب دواء لاينفع، ورب ضرب لايدرك المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بشيء آخر. فكذلك قد يكون في سريرة شخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو عن جريمته، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب"[3]. فهذا - كما نقدر - مما يكيف على أنه "اقتران في نفسه".

إذن فالسببية في ذاتها أو "الاقتران في نفسه" موضوعي، و يجب الاعتقاد به. بيد أن ذلك لايمنع من الاعتقاد بأن عاملاً له الفاعلية في هذا الاقتران وهو هنا

---

(١) الاقتصاد، ص١٤٠.

(٢) لنلاحظ هنا تذكير الغزالي من خلال هذا النص بأن السببية متصلة بالحكمة، وكذلك قوله، "معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات" (المقصد الأسنى، ص٦٦)، تماماً كما يذكر ابن رشد في الهامش السابق هذا النص الذي تم الترويج له كثيراً.
الاحياء، جزء٤، ص٢٨٥.

(٣) المستصفى، جزء١، ص٣٨.

إردة الله التي شاءت أن تخرق هذا النظام بالكيفية التي شاءت . وفي هذه الحالة فنحن نعالج "وجه الاقتران" لا الاقتران ذاته . وبذلك ننتقل الى مستوى التكييف للمسألة . وهذا ما يوضحه الغزالي بقوله : " إن النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره ، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لاتحمل التبديل والتغيير ، فهو نظر في "وجه الاقتران" لا في " نفس الاقتران" فليفهم هذا "[1] . وحقاً فليفهم هذا! . .

إذن فنحن هنا بإزاء تنبيه على وجوب فصل مستويين للنظر ، الأول : في "الاقتران في نفسه" والثاني "وجه الاقتران" ، و على هذا المستوى ، أي وجه الاقتران ، فالسببية غير ضرورية بالنسبة لوجودها ، أما النظر في نفس الاقتران فيقود للاعتقاد بالسببية . .[2]

وبذلك تنجلي المسألة عن الاحتفاظ بالاعتقاد بالسببية على المستوى العلمي ، أو الاقتران في نفسه ، والاعتقاد بإمكان رفعها على مستوى القدرة الإلهية ، أو وجه الاقتران . ولايؤدي ذلك الى القول بالتناقض . ولايخالف ضرورة منطقية ؛ إذ عند النظر في قدرة الله تعالى لا نجد مايلزم باطراد الحوادث حتماً ، وعلى هذا المستوى فلله أن يفعل ما يشاء ، وهو قد فعل المعجزات لتصديق رسله . وعلى ذلك فدعاوي

---

(١) معيار العلم ، ص١٦٦ .

(٢) لا ندري كيف يستقيم -بعد الذي عرضناه- اعتقاد أحد الباحثين حين يقول : " لقد أنكر الغزالي السببية بعنف وإصرار فأخرج البرهان من مضمونه وتمسك بشكله (القياس=الجدل) ليوظفه في حراسة مضمون (البيان) كما يقرره الأشاعره" ؟ (تكوين العقل العربي / ٨٨٢) أو قوله "أما ما ألغاه الغزالي بإصرار فهو مضمون البرهان ، السببية ، وبالتالي العلوم العقلية الرياضية والطبيعية ،على أن الغزالي لم يلغ هذه العلوم ، فحسب ، بل ألغاها اجتماعياً وتاريخياً كذلك" ؟ (تكوين / ٩٨٢) .أو قول آخر " لايؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة" (تاريخ الفلسفة الإسلامية / ٥٧٢)
إن هذه الأقوال وأمثالها لا تعني إلا شيئاً واحداً وهو أن فكر الغزالي لم يُدرس بعناية وإنما تصفحت بعض أجزائه فتم تعميمها وتوظيفها في سبيل تقرير وجهات نظر مسبقة ، -ومنها وجهة نظر ابن رشد- تناوئ فكر الغزالي ودوره وتحمله عسفا مسؤوليات مفتعلة .

الرسل صحيحة بسبب من مرافقة المعجزات - وهي مما يختص بقدرة الله وحده - لدعاواهم. وعلى هذا المستوى يرتد التصديق أيضاً إلى المشاهدة حيث يثبت أمر المعجزات تواتراً. وعلى ذلك فإنه :

" إذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات "[1] إذن فالأمر يرتد إلى المشاهدة والتجربة، فإن تأكدت لنا بذلك واقعة مخالفة لمجرى العادة، وكانت مرافقة لدعوى الرسول وجب اعتبارها خرقاً للسببية، وفي هذه الحالة تتم نسبتها إلى من يقدر على ذلك. وحيث وردت الأخبار تواتراً بمصاحبة المعجزات للرسل، وتحقق ذلك بالرجوع إلى المشاهدة المعاصرة لها، وأنه قُصد بها تصديق الرسل في دعاواهم، فإن علينا الاعتقاد نتيجة لذلك بأنهم رسل الله؛ لأنه لايقدر أحد على خرق العادة سوى الله، خالق العادة والطبيعة ومجرى سننها كما قدرلها. وهذا الامر لاينقض ما هو محال، إذ أن هذا العالم بجملته وما أودعه من سنن يشكل بالنسبة لقدرة الله، ممكنا من الممكنات وإن كان خير العوالم كلها[2]، لا ضروريا ليس في الإمكان غيره، وعلى ذلك، فإن " الأسباب والمسببات يتأدّى بعضها إلى بعض بترتيب مسبب الأسباب "، وليس في خرق العادة ما يؤدي إلى جواز ما هو محال في ذاته، "إذ إن المحال غير مقدور عليه والمحال إثبات الشيء مع نفيه ".

من هنا فإن خرق العادة يبقى حالة واقعية تخالف المعهود، ولا يترتب على ذلك تصادم منطقي حسب رأي الغزالي. لاسيما أن هذه العادة حين تخرق، فإن ذلك يتم بنزع العلم من القلوب دون أن يتغير شيء في سنن الطبيعة ذاتها، وإنما يحدث تدخل في هذه السنن من واضعها، ويبقى هذا التدخل من سننه ايضاً.

---

(١) المستصفى، جزء١، ص٣٨.

(٢) يقول الغزالي، " ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم ولا أحسن ترتيباً ولا أكمل صنعاً، ولو كان وادخره مع القدرة، كان ذلك بخلاً يناقض الكرم الالهي ".(الأحياء/ ٥/ ٥٣) وهذا دليل قاطع على اعتقاد الغزالي بالسببية.(انظر المعالجة الشاملة لهذا الموضوع في العددين الأول والثاني من مجلة "المناظره" الصادرة في الرباط عام ١٩٨٩ بقلم رئيس التحرير)

أما عن كرامات الأولياء فإن الغزالي يكيف أمرها على الجواز ويجيب في معرض التساؤل عنها بقوله: " فإن قيل فهل تجوزون الكرامات ؟ قلنا : اختلف الناس فيه، والحق أن ذلك جائز؛ فانه يرجع إلى خرق العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته، وذلك مما لايستحيل في نفسه، ولكنه ممكن "[1]، وبهذا فالغزالي يعيدها للقدرة الالهية أيضاً، وحيث وردت النصوص بذلك، في مثل مناسبة الدعاء أو الحاجة، فلا مناص من جوازها.

وبهذا فما من جديد في موقف الغزالي، يخالف فيه غيره من المسلمين الذين يعتقدون بقدرة الله على كل شيء. بيد أنه لابد لنا من الوقوف عند قوله: " من كانت له ولاية تامة تفيض تلك الولاية أشعتها على خيالات الحاضرين، إحتى انهم يرون ما يراه ويسمعون ما يسمعه، والتمثيل الخيالي أشهر هذه الأقسام والإيمان بهذه الأقسام كلها وأجمعها واجب "[2]، وبهذا يتضح أن موقف الغزالي من السببية له ثلاثة أوجه:

الأول : قوله باطراد الحوادث على مستوى الطبيعة، أو الوجود الذاتي، وتكييفه هذا الأمر على أنه جريان عادة، مما يسمح بالحتمية ضمن النسق الحالي في هذا العالم.

الثاني : قوله بخرق هذا الاطراد على سبيل المعجزة لرسول، حين يتدخل الله في هذا الأمر، فتكون المعجزة بذلك دليلاً على صدق الرسول، ومعها ينسل العلم من القلوب، أو ينزع منها.

الثالث : قوله بمشاهدة ما يشاهده الولي، إذا ما أفاض من له ولاية تامة، ولايته على الحاضرين، فيرون ما يراه، ويسمعون ما يسمعه، (أي أنه منوط بالتأثير الذي يحدثه الوليّ فيمن يجالسه).

---

(١) الاقتصاد، ص١٢٥.

(٢) المضنون به، ص١٠٣.

من هنا فإن مناقشة السببية عند الغزالي لا بد لها أن تتناول كل وجه أو مسألة على حدة. فالمسألة تعود من جهة إلى الإدراك العام، ومن جهة ثانية الى مدى حرية الإله وقدرته على الاختيار، ومن جهة أخرى الى مدى منحه الكرامة لأوليائه!

أما عن المسألة الأولى، فلا يختلف موقف الغزالي عن موقف الفلاسفة في هذا الأمر. وبالتالي فإن الطبيعة بحد ذاتها، وبما رتب لها من سنن، مطردة الحوادث على الدوام. ومن هنا، نرى الغزالي يستخدم عبارة " الاقتران في نفسه "، فهذا الاقتران واقعي.. ويعني تلازم الأسباب والمسببات بمشيئة الله. لكن هذا الاطراد، هل في الإمكان خرقه، أو رفعه من واضعه متى شاء؟ إن هذا يقود إلى المسألة الثانية، وهي تتعلق بقدرة الله، وفيما إذا استعملها أم لا! والغزالي يؤيد حصول المعجزات على أيدي الرسل بما رتب الله لهم من أمر للدلالة على صدقهم، وبالتالي فهو قانع بهذا الموقف. ومن هنا نرى أن الغزالي يستخدم عبارة " وجه الاقتران " فهذه العبارة تدل على تكييف مسألة السببية، وأنها تتم بقدرة الله، وله أن يرفعها متى شاء، وكيف شاء، إذن فثمة اقتران، ولكن في الإمكان رفعه، ومن هنا جاءت تسمية " جريان العادة " لتوضح أن الله غير مضطر في فعله.

أما المسألة الثالثة، فنعود الى الجهد المبذول من قبل الولي ولاية تامة، والذي يؤكد به الغزالي أن الولاية التامة لها خصائصها، ولها كراماتها؛ الأمر الذي يدفعنا الى التساؤل عمن هو الولي ولاية تامة؟ يسعفنا هنا نص للغزالي يفسر هذه المسألة، يقول عن العقل القدسي النبوي أنه العقل الذي «أوتي من الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً، وأوتي القوة المتخيلة استقامة وهمة، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتي يشاهد العالم الثاني، بما فيه من أحوال، ويستثبتها في اليقظة، ويصير العالم وما يجري فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها، ويكون بقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي إلى درجة النفوس

السماوية»[1]. كما يقول: «قلوب عموم المؤمنين ينالها من بركة الروح الروحانية، بواسطة الأنبياء والأولياء، بمقدار اليقين فافهم هذا»[2]. إذن فالولي ولاية تامة هو الرسول، الذي يخرج الناس من خلال الوحي الذي يتلقاه من الجهل إلى العلم، فيرون ما يراه، ويسمعون ما يسمعه. من خلال تعاليمه وما يخبرهم به. مانخلص إليه هنا، إذن، وبعد عرض موقف الغزالي من السببية، هو أن ابن رشد لم يكن محقاً في انتقاده للغزالي في موضوع السببية، بل إنه لم يفهم هذا الموقف، معتبراً أن الغزالي، بشكل أو بآخر ممن ينكرون السببية. وعلى هذا فإن ابن رشد يكون متهافتاً في هذه المسألة. .

ولما كانت المسائل التابعة لها، كالقول بقدم العالم وأزليته، وغيرها، مبنية على هذا الفهم الخاطيء للسببية، فإنها أيضاً متهافتة، وإن كان ذلك يحتاج إلى تبيين، لا يتسع له البحث هنا.

---

(١) معارج القدس، ص١٤٥.

(٢) ثلاث رسائل في المعرفة، ص١٠٠.

الملاحق

ملحق (أ): القضايا التي يؤيد فيها ابن رشد الغزالي:

أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي غير صادقة وليست جارية على أصول الفلاسفة ٤١١ . معاندة أبي حامد لهذا القول صحيحة ٤٩٢ ، أما هذا القول فلازم للفلاسفة ٢٧٤ . والذي عارضهم به في هذا القول صحيح ٨٣٨ . واعتراض أبي حامد على هذا الدليل صحيح ٨٥٤ منظر هو في هذا الموضع ٨٥٦ . ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ٨٧١ . هذا كله كلام ، صحيح- ص٤٣٧/ ٢ . وهذ القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة ص٤٤٠ . وهذا القول جيد- ٤٤٥ . وهذا القول لا خلاف فيه- ٤٥٠ . قلت قد أجاد في أكثر ماذكره من وصف مذاهب الفلاسفة . فلا كلام معه في هذا ٤٩٢ .

قلت وهذا العناد (المعارضة) لازم بحسب دليلهم ٦-٥ والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء هو الذي يقول به محققو الفلاسفة ٥٤٧ . كل ما حكاه عن الفلاسة فهو مذهبهم أو لازم لمذهبهم . . ومعاندة أبي حامد في هذا القول كافيه ٢,٧٣٢ . وأما المعاندة العقلية التي أتى بها في هذا الباب لابن سينا . فهي معاندة صحيحة ٧٥٨ .

هنا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة وفيه حق وفيه باطل ٥٦٥ . وجميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الإسم الذي هو فيها ٦١٥/ ٢ .

هذا القول في أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين ٦٤ . وهذا صحيح معترف به عند الفلاسة ٨٣ . أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلي ١٠٧ . قول مقنع جدلي لا برهاني ١٢٥ . هذه كلها أقاويل جدلية ١٢٧ . قلت هذا الإلزام صحيح ١٧١ .

ملحق (ب): القضايا التي خالف فيها ابن رشد الغزالي:

أما عن القضايا التي خالف فيها ابن رشد الغزالي فهي كثيره متشعبة لاسيّما في التهافت، ونحن نورد بعض أقوال ابن رشد في ذلك، هذا كله تصنع غير صحيح ٤٣١، لم يشعر أبو حامد، بالاختلال الذي هو في المسلك الثاني ٤٧٠ . وإذا تقرر لك هذا فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع مايظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم ٥٣٨ . وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت إليه إلا عند الجمهور والعامة من الناس ٥٥٨ . جميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبي حامد هذا البرهان غير صحيح ١٤٠ . هذا قول مغالطي ١٤٢ . هذا العناد لا يلزم الفلاسفة ١٧٢ . هذا قول سفسطائي ٦٨ . هذا القول من الأقوال الركيكة الإقناع ٧٥ . هذه معارضة سوفسطائية٧٩ . قول في غاية الركاكة ٩٢ . هذاالقول في غاية السقوط ٢٤٠ . هذا الجواب من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا، ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب، لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء ٢٧٢ .

مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد

وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل

الدكتور عزمي طه السيد أحمد
جامعة آل البيت

تمهيد:

لم يكن ابن رشد مجرد شارح لأرسطو فحسب، بل كان مع ذلك مفكراً مستقلاً وصاحب رسالة فكرية تجديدية، وضع أسسها ومبادئها ووضح معالمها في كتابين معروفين، هما: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة.**

ويبدو أن هذا المشروع قد نضج في مرحلة متأخرة من حياته، وأن الشواغل الوظيفية والدنيوية وعدم وجود متسع في العمر لم يمكناه من إنجاز هذا المشروع على نحو مفصل، وهو ما عبر عنه في كتابيه هذين؛ يقول ابن رشد في فصل المقال: «وبودّنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله في العمر، فستثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه»[1]. ويقول في المعنى نفسه في الكشف عن مناهج الأدلة:

---

(1) المقصد الذي يشير إليه ابن رشد هو بيان أن طرق القرآن الكريم في عرض قضايا العقيدة هي أوفق الطرق وأفضلها، وأن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة لم يستخدموا هذه الطرق. انظر: ابن رشد، **فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتورمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي -مؤلفات ابن رشد (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧م، ص١٢٥. (يشار إليه فيما بعد: إن ابن رشد، **فصل المقال**).

"ويودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤوّل أو لا يؤوّل، وإن أوّل فعند من يؤوّل، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث"[1]، ولذلك اكتفى ابن رشد بما قدمه في هذين العملين على أمله في «أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد»[2] من المفكرين اللاحقين، فيقوموا بالبناء على هذه المبادىء التي وضعها، ويكملوا مشروعه الفكري التجديدي مفصلاً.

هذا المشروع الفكري التجديدي الإصلاحي الرشدي هو موضوع اهتمام هذا البحث، الذي اجتهدنا فيه أن نبيِّن معالم هذا المشروع الرئيسة، وأنه مشروع تام ينطلق من رؤية واضحة لواقع الحال وما ينطوي عليه من إشكالات وأزمات، من جهة، وللحلول الإصلاحية الجديدة المطلوبة، من جهة أخرى؛ وقد ركَّز البحث بصورة خاصة على مفهومي: مقصد الشارع وقانون التأويل محاولاً إبراز أهميتهما باعتبارهما المفهومين المركزين في بناء هذا المشروع الفكري التجديدي الإصلاحي، وأنهما يمثلان المدخل إليه.

فضلاً عن ذلك، فإن هذا البحث يشي بأنه يمكن لمفكري هذا العصر الاستفادة من تجربة ابن رشد الفكرية التجديدية الإصلاحية هذه واستثمارها أو استلهامها من أجل إصلاح الفكر الإسلامي وتجديده[3].

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة، مع مدخل ومقدمة تحليلية الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي - مؤلفات ابن رشد (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص٢٠٨. (يشار إليه فيما بعد: ابن رشد مناهج الأدلة).

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٥.

(3) لا يعني استثمار تجربة ابن رشد -بطبيعة الحال- النقل الكامل لها شكلاً ومضموناً..

المشكلة: الواقع المأزوم

لم يكن ابن رشد مفكراً قابعاً في برج عاجي يبحث قضايا فكرية دون التفات إلى الواقع ومشكلاته، وإنما كان الواقع وما فيه من مشكلات وأزمات هو الدافع له للتفكير من أجل الوصول إلى حلول لهذه المشكلات، وهذا ما نجده في كلامه الذي أورده في عبارات موجزة لكنها واضحة ودالّة.

أول جانب من جوانب هذا الواقع المأزوم الذي يشير إليه ابن رشد، هو:

واقع الفلسفة والمنطق:

أول إشارة إلى هذا الواقع نجدها عند ابن رشد في قوله: «فإن الغرض من هذا القول [يقصد كتابه فصل المقال] أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب»[1].

هذا الفحص الذي خصص له ابن رشد بحثاً خاصاً يشير إلى أن عامة المتعلمين في عصره، إن لم تكن عامة الناس، كانوا يطرحون هذا السؤال، وأن الإجابات كانت تتنوع بين من يحرم النظر في الفلسفة،والاشتغال بها ومن يبيح ذلك، وربما كان هناك من يرى أن النظر في الفلسفة والمنطق أمر واجب.

إن هذا القول لا يعطينا فكرة واضحة عن واقع الإجابات وطبيعتها التي كان الناس يقدمونها عن هذا التساؤل، لكن هناك نصوصاً أخرى تقدم لنا هذه الصورة، فابن رشد بعد أن قدم الجواب عن السؤال السابق، الذي مفاده أن الشرع أوجب " فعل الفلسفة "[2] أو التفلسف؛ لأنه «نظر بالعقل في الموجودات

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٨٥.

(٢) المصد نفسه،ص ٨٥.

واعتبارها»[1]. والاعتبار أمر دعا إليه الشرع[2]، يقول داعماً هذه الإجابة راداً على إحدى الإجابات التي كانت تقال جواباً عن هذا السؤال، وهي تلك التي تقول بأن هذا الأمر (أي النظر في القياس العقلي وأنواعه الذي هو المنطق) بدعة لأنه لم يكن في عصر صدر الإسلام: «وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول»[3].

ويشير ابن رشد إلى نوع آخر من الإجابات بشأن علم المنطق كانت قائمة في الواقع، وهي الإجابة التي تقرر جواز النظر في علم المنطق (القياس العقلي) وإباحته، وهذه الإشارة موجودة في قوله: «بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة»[4] هناك جانب آخر من جوانب واقع الفلسفة والمنطق في عصر ابن رشد، وهو كتب الفلسفة والمنطق التي ألفها القدماء، من يونان وغيرهم، والتي كان بعض من أهل العلم ينهون الناس والمتعلمين عن النظر فيها والاطلاع عليها، هذا الجانب من صورة واقع الفلسفة والمنطق يؤخذ من قول ابن رشد التالي: «فقد تبيَّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع... وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله»[5].

ويبدو أن حجة هؤلاء الذين نهوا عن النظر في كتب الفلسفة والمنطق التي وضعها القدماء هي وقوع بعض من قام بهذا الفعل في الغواية والخروج عن الدين، وابن رشد يرى أن هذا قد حدث ويمكن أن يحدث، لكنه ليس مبرراً في نظره لمنع

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص٨٧.

(2) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(3) المصدر نفسه، ص٨٩.

(4) المصدر نفسه، ص٩٠.

(5) المصدر نفسه، ص٩٣-٩٤.

النظر في هذه الكتب من كان أهلاً لها، فهؤلاء الغاوون ليسوا -لأسباب مختلفة- أهلاً للنظر في هذه الكتب، والنقص والعيب فيهم لا في الفلسفة بذاتها، وهذا ما يفهم من قوله الآتي: «وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها (أي كتب القدماء الفلسفية والمنطقية) وزلّ زالّ، إما من قبل نقص فطرته، وإما . . . ، أو من قبل . . ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده . . ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها (أي كتب القدماء) هو شيء لحقها بالعَرَض لا بالذات»[1].

وهناك جانب آخر من صورة واقع الفلسفة والمنطق، تتعلق بموقف الإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠/ ١٠٥٨م -٥٠٥هـ/ ١١١١م) من الفلاسفة الذي انعكس على الفلسفة لما بين لفظي فلسفة وفلاسفة من التلازم؛ فالغزالي كفر الفلاسفة في ثلاث مسائل: القول بقدم العالم، وأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، وأن الحشر للأنفس لا للأجساد، فهذا الحكم على الفلاسفة بالكفر فهمه الكثيرون من المتعلمين وعامة الناس على أنه تكفير لكل من اشتغل بالفلسفة، واعتبروا الغزالي هادماً للفلسفة منكراً لها، مع أن حقيقة الأمر الموضوعية أن الغزالي هاجم الفلاسفة، وكتب في **تهافت الفلاسفة** لا في **تهافت الفلسفة**؛ موقف الغزالي هذا من الفلاسفة كان حاضراً في الواقع الذي عاصره ابن رشد، ويتجلى حضوره القوي في الواقع، وعند ابن رشد في الكتاب المعروف الذي ألفه بعنوان: تهافت التهافت[2]، كما نجده أيضاً في كتابه فصل المقال حيث يقول: « . . . ، فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا؟ فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ التهافت في ثلاث مسائل: . . . »[3] (وهي المشار إليها آنفاً).

---

[1] ابن رشد، فصل المقال، ص ٩٤.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، (في قسمين)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧١م.

[3] ابن رشد، فصل المقال، ص١٠١.

ويرى ابن رشد أن الغزالي ترك أثراً في واقع الفلسفة والمنطق كان قائماً في عصر ابن رشد، وهذا الأثر هو أن الناس صاروا «فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة»[١]، أما السبب في ذلك فيرجع إلى كتب الغزالي المختلفة التي كفّر في بعضها الفلاسفة مثل تهافت الفلاسفة الذي أضلّت حججه -في نظر ابن رشد- «كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة»[٢]، وفي بعضها تبنى آراء الفلاسفة مثل: "المضنون به على غير أهله"، و "مشكاة الأنوار"[٣]، وكانت الحصيلة لكل ذلك أن «الحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعني: بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين»[٤]، لكن هذا الحفظ أو النفع للحكمة والشرع معاً هو "بالعرض" في حين أن الإضرار لهما هو "بالذات"[٥].

وجانب آخر من جوانب واقع الفلسفة (الحكمة) هو موقف الناس من صلتها بالشريعة: هل هي مخالفة؟ كان هناك فرقتان: «فرقة من الجمهور (عامة المشتغلين بعلوم الشريعة والمتكلمين)... ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة،.. و(أخرى ترى) أن الحكمة مخالفة لها (للشريعة) من الذين ينتسبون للحكمة»[٦]. وواقع الحال هو أن غالبية المتعلمين في عصر ابن رشد كانوا يرون أن الفلسفة والشريعة كل منهما مخالف للآخر.

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٦) ابن رشد، فصل المقال، ص١٥٢.

ونرى في فصل المقال كيف أن ابن رشد بذل جهداً كبيراً في حل هذه المشكلة التي تمثل في عصره أزمة واقعية بالفعل، وإن كان الحل الذي قدمه، لم يحل دون تعرضه للمحنة والأذى المعروفين في سيرته.

بقي جانب أخير من صورة واقع الفلسفة والمنطق يظهر من أقوال ابن رشد، وهذا الجانب أورث في نفسه الحزن الشديد، لأنه يرتبط بالشريعة وموقف بعض "من ينسب نفسه إلى الحكمة"[1] (أي الفلسفة) منها، هؤلاء الذين آذوا الشريعة باسم الفلسفة (الحكمة) مع أن هذه "الإذاية" ترجع في الحقيقة إلى أمر خارج عن الفلسفة هو «الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة»[2] لهذه الفئة، الأمر الذي أوقع بين الفلسفة -ممثلة في المنتسبين إليها- والشريعة -ممثلة في علمائها من فقهاء ومحدثين ومتكلمين- «العداوة والبغضاء والمشاجرة»[3]. يقول ابن رشد في ذلك: «.. فإن النفس مما دخل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذاية ممن ينسب إليها هي أشد الإذاية»[4].

ينطوي قول ابن رشد هذا على إشارة دقيقة إلى سبب «العداوة والبغضاء والمشاجرة» بين المنتسبين إلى الحكمة (الفلسفة) وعلماء الشريعة، الأمر الذي أصبح في أذهان الناس والمتعلمين بعامة عداءً بين الفلسفة والشريعة، وهذا السبب في نظر ابن رشد يرجع إلى اتباع المتخاصمين -من الفلاسفة وعلماء الشريعة- أهواءهم

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٥.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٥.

الفاسدة، أي المصالح والمنافع الشخصية التي تهواها نفوسهم، كما يرجع إلى اعتقاداتهم المحرفة والمنحرفة عن الاعتقاد الصحيح الذي جاء به الوحي الإلهي متمثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية.

معلوم أن الاعتقاد يكون في النفس أو النفوس أولاً، ثم يأتي دور الأدلة العقلية بعد ذلك لتبرير الاعتقاد وتدعيمه، وابن رشد مدرك لهذه الحقيقة، ولأن هذه العداوة راجعة لسبب غير علمي هو الاعتقادات التي عقدها أصحابها أولاً أو لأهوائهم الموجودة في نفوسهم ابتداءً.

وهناك من[1] يربط الاعتقادات وتنوعها بالمصالح السياسية أو الاقتصادية، فتكون الاعتقادات المظهر النظري الفكري المعبر عن المصالح السياسية أو الاقتصادية؛ وهذا الربط ينطوي -فيما نرى- على صواب غير قليل وإن كان لا يفسر كل ما ظهر من اعتقادات وبخاصة في المجتمع الإسلامي.

لا نريد في هذا البحث أن ندخل في جدلية الفكري الاعتقادي والسياسي، ولكننا نحاول هنا أن نرسم صورة لواقع الفلسفة والمنطق مستخلصاً من كلام ابن رشد نفسه، الذي يشير في هذا الجانب الأخير من صورة واقع الفلسفة إلى الوسيلة التي استخدمت في تبرير هذه "الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة"، وهي وسيلة التأويل، أي تأويل نصوص الشريعة، فقد حدث ذلك في زمان ابن رشد وقبله، فقام بعض المنتسبين إلى الفلسفة الذين صرحوا للجمهور بتأويلات فاسدة تتعلق ببعض أصول الشريعة، عكست وأبانت عن اعتقادات فاسدة كانت سبباً من أسباب هذه العداوة بين الفلسفة والشريعة، كما كانت سبباً في "هلاك الجمهور" الذي تشوشت اعتقاداته بسبب هذا التأويل. يقول ابن رشد مشيراً إلى كل هذا بقوله: «وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى

(1) من هؤلاء الأستاذ محمد عابد الجابري في عدد من كتاباته المعروفة وبخاصة مدخله العام إلى كتاب ابن رشد، فصل المقال، ص١٣ وما بعدها؛ وكذلك مدخله العام إلى كتاب ابن رشد، مناهج الأدلة، حيث نجد هذه الفكرة مهيمنة على معظم جوانب بحثه فيه.

الكفر، وهو ضد دعوى الشارع، وبخاصة من كانت له تأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا، فإنا قد شاهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلاً، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة»[1].

هذه الأقوام التي أشار إليها ابن رشد قد كان لها في تأويلاتها مقصد آخر غير مقصد الشارع، إذ أشرنا آنفاً إلى أن مقاصدهم كانت -على ما رآه ابن رشد- تبرير أهوائهم الفاسدة وتدعيم اعتقاداتهم المحرّفة.

هذه صورة لواقع الفلسفة والمنطق كما أحس بها ابن رشد، وهي تكشف عن واقع مأزوم ومشكل، بحاجة إلى معالجة تكشف عن أسباب هذه الأزمة وتضع الحلول لها، وهو ما حاوله ابن رشد بالفعل، كما سيأتي بيانه.

ننتقل الآن إلى واقع آخر مأزوم، أحس به ابن رشد إحساساً قوياً. . ، هو:

واقع الشريعة من خلال الفِرَق الحادثة فيها:

يقصد ابن رشد بالشريعة هنا الدين الإسلامي بعامة، مركزاً فيه على جانب العقيدة، ويرى ابن رشد أن العقيدة كما عرضها القرآن الكريم والسنة النبوية تلائم جميع فئات المخاطبين من الناس، وقد تلقاها "الصدر الأول" من المسلمين، فأدت بهم إلى "الفضيلة الكاملة والتقوى"[2] وتحققت فيهم حكمة الشريعة ومقصدها "في إفادة السعادة الإنسانية"[3].

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص١١٩-١٢٠.

(2) المصدر نفسه، ص١٢٤.

(3) المصدر نفسه، ص١٢٣.

أما بعد الصدر الأول فقد ظهرت فرق اعتقادية مختلفة لكل منها فهمها الخاص للعقيدة أو بعض جوانبها، لجأت إلى وسيلة استخدمتها دون قانون منضبط تلك هي التأويل لبعض نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ونشرت هذه التأويلات بين عامة الناس فكان لهذا التأويل غير المتقن آثار سلبية على الشريعة وعلى الأمة الإسلامية، يقول ابن رشد في هذا الأمر: "ومن قبل التأويلات والظنّ بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفَّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً. . ، فأوقعوا (أي الفرق) الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق"[1].

لقد كانت كل فرقة من هذه الفرق ترى أنها "على الشريعة الأولى"[2]، وأن من خالفها "إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال"[3]، وابن رشد يرى أن هذه السلوكات كلها هي ابتعاد و"عدولٌ عن مقصد الشارع"[4]، واتباع لمقاصدهم الخاصة التي وراءها "الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة"؛ كما يرى أيضاً أن السبب في هذه السلوكات كلها "ما عرض لهم (أي الفرق) من الضلال عن فهم مقصد الشريعة»[5].

وهكذا يمكن القول عن واقع الشريعة من خلال الفرق الحادثة فيها -في ضوء كلام ابن رشد عنه- أن هذه الفرق الإسلامية كانت على خلاف فيما بينها، يكفر أو يبدع بعضها بعضاً؛ وأن ذلك انعكس على الناس في المجتمع الإسلامي فظهر بينهم الخلاف والاضطراب والعداوة والمشاجرة؛ وأن اختلاف هذه الفرق يرجع إلى أنها نصبت لها مقاصد خاصة ابتعدت بها عن تحقيق مقصد الشريعة، وأن هذه الفرق أو

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢١-١٢٢.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠٠.

بعضها كانت تظن أنها تحقق مقصد الشريعة في حين أنها لم تفهم مقصد الشريعة حقاً؛ وأن الوسيلة التي لجأت إليها هذه الفرقة لتبرير مقاصدها التي عدلت بها عن مقصد الشريعة هي التأويل غير المقنن بقوانين التأويل الصحيح وغير المنضبط بضوابط مقصد الشريعة.

ويبيّن ابن رشد كيف أدّى استخدام وسيلة التأويل إلى إخراج الفرق الحادثة في الشريعة عن مقصد الشريعة، ومن ثمَّ إشاعة الاضطراب والفرُقة بين الناس، وذلك بأن جاءت فرقة وقالت إن مقصد الشرع غير ما يظهر من نصوصه وجاءت فرقة أخرى وقالت إن مقصد الشرع غير ماجاءت به الفرقة الأولى وأتت بمقاصد ابتعدت عن مقصد الشرع كما كان يفهمه الصدر الأول وكثرت التأويلات التي تَردُ على التأويلات، وكثرت تأويلات الفرق واختلفت وزعمت كل فرقة أن تأويلَها هو «الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جداً عن موضعه الأول»[1]. وفي نظر ابن رشد أن أول من سلك هذا المسلك في التأويل "هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد (الغزالي) فطمَّ الوادي على القرى"[2].

ويحرص ابن رشد على التأكيد بأن التأويل كان وسيلة، وأن السبب الحقيقي والبعيد للاختلافات بين الفرق أو "الطوائف" هو أنها «قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة»[3] ابتداءً، فلجأت إلى التأويل الذي بوساطته "صرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها، إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٥٠. وانظر تفصلاً أكثر المصدر نفسه ص١٤٩-١٥١.

(2) يقال طمى الوادي إذا ارتفع الماء فيه وفاض، والقريي مجرى الماء في الروض». انظر: الشيخ ناصيف البازجي، كتاب مجمع البحرين، بيروت، ١٨٥٦م، ص٢٥٥. وقد ورد في الكتاب المحقق «فطم» والصواب هو «طمى».

(3) المصدر نفسه، ص١٠٠.

كافر وإما مبتدع "[1]. ويرى ابن رشد أن هذه التأويلات «إذا تؤمّلت جميعها وتؤمل مقصد الشرع (وقورن بينه وبينها)، ظهر أن جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[2].

أما هذه، الفرق الاعتقادية أو "الطوائف" التي كانت في زمان ابن رشد فهي عديدة، لكن أشهرها أربعة، وهي: "الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنَّة، والتي تسمى المعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمّى بالحشوية "[3].

ولأن الأشعرية كانت الأكثر انتشاراً في عصر ابن رشد، فقد نالت آراؤها وتأويلاتها عناية كبيرة من ابن رشد في الرد عليها في قضايا العقيدة الأساسية، مشيراً إلى إيجابيات قليلة عند بعض أعلام هذه الفرقة وسلبيات كثيرة، وليس مقصد هذا البحث الخوض في بيان ردوده على الأشعرية أو نقدها.

لكن هذه الفرق جميعاً قد أساءت إلى الشريعة -في نظر ابن رشد- من خلال الكثيرين ممن ينتسب إلى هذه الفرق، فكانت إذايتهم إذاية الصديق الجاهل، الذي قيل فيه: عدو عاقل خير من صديق جاهل؛ يقول ابن رشد في هذا المعنى: «وقد آذاها (أي الشريعة) أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها»[4].

وقد خصّ ابن رشد الغزالي بقدر كبير من ردوده ومناقشة آرائه واصفاً آراءه وتصريحه للجمهور بتأويلات لا يجوز نشرها في الكتب الموجهة لعامة المتعلمين

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٠٠.

(2) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(3) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(4) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٥.

والناس، أي الجمهور، بأنها أضرت بالشريعة وأخلت بها[1]، كما أضرّت بالحكمة في الوقت نفسه -كما ذكرنا فيما تقدم-، ومع ذلك كله يرى ابن رشد أن «الرجل (الغزالي) إنما قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك؛ ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم»[2].

نكتفي بهذا القدر من وصف صورة الواقع المأزوم المتعلق بالشريعة من خلال الفرق الحادثة؛ وسوف نرى أن واقع الحكمة (أي الفلسفة) المأزوم وواقع الشريعة المأزوم اللذين استخلصنا وصفهما من كلام ابن رشد نفسه، هما موضوع مشروع ابن رشد الفكري التجديدي الإصلاحي الذي افترضنا وجوده لدى ابن رشد بصورة واعية، والذي يجتهد البحث في الكشف عنه وعن معالمه الأساسية.

ننتقل الآن إلى بيان ملامح المشروع الإصلاحي التجديدي الذي واجه به ابن رشد هذا الواقع المأزوم، فنتحدث عن:

الهدف المنشود: الإصلاح والتجديد:

بعد أن أحس ابن رشد بأزمة الواقع الذي يعاصره ويعيشه، شعر بالمسؤولية تجاه هذا الواقع وأن عليه أن يقدم ما يستطيع من أجل إصلاحه، الأمر الذي يعني تقديم أفكار جديدة تكون بمثابة الأسس والمبادئ التي ستقوم عليها عملية إصلاح هذا الواقع، الذي تمتد جذور أزمته إلى عدة قرون.

لقد رأى أن مهمته يجب أن تنصب على رفع الاضطراب والاختلافات بين الفئات المختلفة ولمّ شملها وتوحيدها نحو غاية كبرى هي تلك التي حددها الشارع للناس، وهي مقصده الأعم، وتلك هي: «تعليم العلم الحق والعمل الحق»[3]

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٥١-١٥٢.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص١١٣.

(3) المصدر نفسه، ص١١٦.

اللذين بهما تتحقق «صحة الأنفس»[1] وسلامتها في الدنيا، كما «تترتب عليها السعادة الأخروية»[2]. فردّ الناس إلى مقصد الشارع هو هدف يسبق الهدف الأخير الذي هو رفع الخلافات بين الناس وتوحيدهم.

والخلافات بين الناس في نظر ابن رشد -كما تقدم توضيحه- قسمان: قسم بين الفلسفة ممثلة بالفلاسفة، والشريعة ممثلة في علماء الشريعة، ورفع هذا الخلاف يكون ببيان حقيقة الصلة بينهما وأنهما لا تتعارضان. فإن بدا تعارض بأن «أدى النظر (الفلسفي) البرهاني إلى نحو من المعرفة بموجود ما. . . ، . . . وكانت الشريعة قد نطقت به. . ، . . . وكان (هذا النطق) مخالفاً (لما أدى إليه النظر البرهاني)، طلب تأويله»[3]، أي تأويل هذا النطق الذي في الشريعة، وذلك وفق قانون التأويل الذي ينضبط بمقصد الشارع لا بمقاصد الناس.

والقسم الآخر من الخلافات بين الناس هو الخلافات بين الفرق الاعتقادية الحادثة في الشريعة -كما تقدم ذكره-، ورفع هذا الخلاف يكون بالرجوع إلى مناهج القرآن الكريم وطرقه، أي المناهج التي حددها الشارع وأعطى الأمثلة عليها، وهي المناهج المنضبطة بمقصد الشارع؛ على خلاف مناهج أصحاب هذه الفرق البعيدة عن مناهج الشارع ومقصده في الاعتقادات التي طلب من الناس تعلمها واعتقادها[4].

هذا الهدف الذي نصبه ابن رشد أمام ناظريه، وسعى لتحقيقه جهد طاقته هو هدف ذو وجهين: وجه إصلاحي، يصلح فيه أوضاعاً فاسدة في أهم مجالين من مجالات الفكر، هما: مجال الفلسفة التي كانت تشمل كل العلوم العقلية من

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٣؛ وكتاب مناهج الأدلة تفصيل لذلك.

رياضيات بفروعها المختلفة وطبيعيات بفروعها العديدة فضلاً عن علم ما بعد الطبيعة وعلم أو علوم المنطق؛ والمجال الآخر هو مجال علم العقيدة، هذا العلم التي ترجع أصوله إلى الشريعة الإسلامية الموحى بها من الله سبحانه وتعالى.

ومن الواضح أن ابن رشد كان يعتقد بأن إصلاح أحوال الناس وأحوال المجتمع يحتاج إلى إصلاح يرفع ما بين الفلسفة والشريعة من تعارض عارض قد ترسب في أذهان ممثليها من جهة، وإصلاح آخر يرفع ما بين ممثلي الشريعة المنتسبين للفرق المختلفة من خلافات من جهة أخرى.

أما الوجه الآخر لهدف ابن رشد، فهو مرتبط بالوجه الإصلاحي، وذلك هو الوجه التجديدي؛ ولعله من الواضح أن التجديد لا يعني هدم الأمر القائم نهائياً من جذوره وإقامة أمر جديد بالكلية مكانه، وإنما هو الإبقاء على القواعد والأسس وإصلاح ما فسد من الأمر القائم أو ما لم يعد مؤدياً لوظيفته أو ملبياً للحاجات الجديدة التي طرأت مع تغير الأزمان، وهذا ما نجده في هدف ابن رشد الذي جاء مشروعه الفكري لتحقيقه، فهو يريد رفع الخلافات وتوحيد الناس، بتجديد يعتمد على أساس البناء الفكري وهو الشريعة، من خلال الاهتداء بمقصدها والانضباط به والاحتكام إليه؛ الأمر الذي يستلزم إصلاح الفاسد الذي حدث نتيجة لاتباع المصالح الإنسانية التي ترجع إلى «الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة».

هكذا نرى أن هدف ابن رشد الذي سعى إليه في مشروعه الفكري له وجهان: إصلاحي وتجديدي في الوقت نفسه.

والآن، سننتقل إلى توضيح ملمح آخر من ملامح هذا المشروع وهو:

خطوات الإصلاح: وضع المبادئ الأساسية للمشروع:

تقدمت الإشارة إلى أن ابن رشد لم يضع مشروعه الفكري في صورته المفصلة تمام التفصيل، وإنما وضع المبادئ الأساسية اللازمة والتي تمكن من يأتي بعده من

إتمام هذه الصورة التفصيلية، كما أنه قدم أمثلة ونماذج للإصلاح والتجديد يمكن الاقتداء بها في مهمة إتمام تفاصيل هذا المشروع؛ هذا الذي قام به ابن رشد تم على مرحلتين أو خطوتين متتاليتين، ركزت كل مرحلة أو خطوة على مجال من مجالات الفكر التي قصد الاصلاح والتجديد فيها، وقد خصص لكل خطوة عملاً مستقلاً جعل له عنواناً مستقلاً، وإن كان الترابط والتكامل بينهما أمر واضح: الخطوة الأولى: يمثلها كتابه: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والخطوة الثانية: يمثلها كتابه: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة.

تعالج الخطوة الأولى قضية الصلة بين الشريعة الإسلامية والفلسفة أو الحكمة، وتنطلق هذه الخطوة من طرح التساؤل عن السلوك الفلسفي، أي «النظر في الفلسفة وعلوم المنطق»[١]، هل هو مباح أم منهي عنه أم واجب أم مندوب[٢]، وهذا السؤال يجيب عنه في العادة الفقهاء ممن وصل مرتبة التصدي للإفتاء؛ ومعلوم أن ابن رشد كان فقيهاً مفتياً؛ إذ كان قاضياً للقضاة. إن الإجابة عن هذا السؤال ضرورية ابتداءً لمن يريد القيام بإصلاح فكري في العالم الإسلامي يكون للفلسفة والمنطق دورهما فيه، ذلك أنه لو جاءت الإجابة بالتحريم -كما كان الحال عند بعض فقهاء عصره- لأصبحت مهمة الإصلاح هذه عسيرة، أما إذا جاءت الإجابة بأنها مباحة يتساوى فيها الفعل والترك، فعندئذ يمكن أن لا يكون لها دور في الإصلاح الفكري، إذا ما اختير تركها، ولو جاءت الإجابة بأنها أمر مندوب فسيكون دورها محدوداً استحبابياً وليس رئيساً، ولكن إن كانت الإجابة بأن «فعل التفلسف» أمر واجب، فعندها سيكون للفلسفة وعلوم المنطق دور رئيس في حياة الناس بعامة وفي أي مشروع للإصلاح الفكري بخاصة.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٥.

وقد كانت الفتوى التي قدمها الفقيه ابن رشد هي «أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها»[1] وهذا هو فعل التفلسف الذي يتم الاعتبار فيه بـ «استنباط المجهول من المعلوم»[2] الذي هو ممارسة للقياس العقلي أي لعلم المنطق.

وبعد بيان أن النظر في الفلسفة وعلم المنطق أمر واجب بالشرع أفتى ابن رشد بأن «النظر في كتب القدماء واجب بالشرع»[3]، لأن النظر في الفلسفة والمنطق أمر غير ممكن دون الرجوع إلى كتب القدماء والاستعانة بها.

بعد بيان هذا الواجب بشأن الفلسفة وكتب القدماء فيها وضع بعض الضوابط لفعل هذا الواجب، أي «فعل الفلسفة»، ترجع إلى ضرورة اتصاف المشتغل بهذا الفعل ببعض الصفات الشخصية، وهي: «ذكاء الفطرة، و. . العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية»[4].

وبعد ذلك انتقل إلى الرد على بعض الشبهات التي قد تقال ضد فعل الفلسفة والنظر في كتب القدماء، كأن يزل شخص بالنظر في كتبها، مبيناً أن مثل هذا السبب أمر عارض لا يرجع إلى ذات الفلسفة، ومثل هذا يعرض في «سائر الصنائع»[5] كالفقه وغيره.

ويتدرج ابن رشد في فتواه المطولة التي بناها على معرفته بالفلسفة والمنطق وكتب القدماء، ليصل إلى النتجية، وهي أن الفلسفة التي تقوم على النظر البرهاني (هو الاستدلال العلمي في نظر المنطق، ويكون عندما تأتي المقدمات صادقة والصورة صحيحة) لا تتعارض نتائجها مع المعرفة الواردة في شريعتنا الإسلامية،

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٩٥.

والسبب في ذلك «أن شريعتنا هذه الإلهية حق»[1]، وما نصل إليه من معرفة بطريق النظر البرهاني حق و«الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[2]، أي يوافق كل منهما الآخر ويشهد له.

هكذا إذن تكون دراسة الفلسفة والمنطق وكتب القدماء واجبة شرعاً لمن كان أهلاً لها، والتفلسف البرهاني المنضبط بالضوابط المشار إليها آنفاً لا يخالف الشريعة وما جاء فيها، بل يوافقها ويشهد لها ويدعمها، كما توافقه الشريعة وتشهد له في الوقت نفسه، وهذا هو تقرير الصلة ما بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد.

بقي في الأمر قضية على درجة كبيرة من الأهمية، وهي بيان الموقف إن تعارضت نتيجة أو معرفة تمَّ التوصل إليها بالنظر البرهاني مع قول مما نطق به الشرع؛ الموقف عند ابن رشد -في ضوء ما جرى تقريره آنفاً- هو: تأويل ظاهر القول الوارد في الشرع، (أي إخراجه من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية) وفق «قانون التأويل العربي»[3].

وسوف نرى عند الحديث عن التأويل وأنواعه وأهله أن «أهل التأويل اليقيني.. هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة»[4]، وعليه فإن الفلسفة والمنطق -في نظر ابن رشد- يُحتاج إليها في فهم الشريعة عندما تكون بعض نصوصها بحاجة إلى تأويل في الحالة المشار إليها آنفاً، ولا غرابة في هذا، أليست «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»[5]، وكل يوافق الآخر ويشهد له؟

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص٩٦.

(2) المصدر نفسه، ص٩٦.

(3) المصدر نفسه، ص٩٨.

(4) المصدر نفسه، ص١١٨.

(5) المصدر نفسه، ص١٢٥.

لقد أشرنا آنفاً إلى أن للتأويل عند ابن رشد قانوناً، أسماه «قانون التأويل العربي»[1]؛ أي الذي يتم التأويل فيه وفق أساليب اللغة العربية، لكن لهذا التأويل ضابطاً مهماً، وهو في الوقت نفسه موجه ومرشد أثناء عملية التأويل، وذلك هو مقصد الشارع الذي لابد للمأوّل من معرفته؛ لأنه لا ينبغي أن يخرج التأويل عن مقصد الشارع أو يتعارض معه، فالعدول عن مقصد الشارع أو عدم فهمه هما السبب في الكثير من الاضطرابات والعداوات والمشاجرات بين أهل الفكر من فلاسفة ومتكلمين بخاصة وبين جماهير المتعلمين والناس بعامة. وسوف نرى فيما يلي توضيحاً أوفى لمفهوم مقصد الشارع عند ابن رشد.

هذه بصورة عامة المبادئ والأسس التي اجتهد ابن رشد في إرسائها وتدعيمها في الخطوة الأولى من خطوات مشروعه الفكري؛ لكن ابن رشد لم يضع المبادئ والأسس والقواعد فحسب، بل قدم تطبيقاً لها على أمثلة مختارة هي قضايا أثارها الغزالي في هجومه على الفلسفة، والذي فهمه الأكثرون من المتعلمين وعامة الناس -كما أشرنا من قبل- على أنه هجوم على الفلسفة أيضاً، وهي القضايا الثلاث المعروفة التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة، وبين في مناقشته لهذه القضايا دور كل من التأويل ومقصد الشارع في الفهم الأصوب لها، محاولاً في ذلك بيان ما وقع الغزالي فيه من أخطاء منهجية وعلمية ورسم صورة إيجابية للفلسفة وأهلها في الوقت نفسه.

والواقع أن ابن رشد في هذه الخطوة قد كان مصلحاً ومجدداً في الوقت نفسه، ذلك أنه أراد إزالة أمور سلبية لحقت بالفلسفة والفلاسفة ودور الفلسفة الفكري في الحياة الإنسانية بعامة وصلتها بالشريعة بخاصة، كما قدم أفكاراً جديدة لتحل محل الأمور السلبية، دون المساس بالأصول سواءً في الشريعة أم الحكمة. فكان بكشفه عن الجوانب السلبية ومحاولة إزالتها إصلاحياً، وبتقديم الأفكار الجديدة التي لا تهدم الأصول مجدداً.

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص٩٨.

نتنقل الآن إلى **الخطوة الثانية** من خطوات هذا المشروع الإصلاحي التجديدي والتي يمثلها كتابه **مناهج الأدلة**، الذي أشار إلى أنه سينوي تأليفه في نهاية كتابه **فصل المقال** [1] (الذي يمثل الخطوة الأولى)، والذي ربطه بكتابه **فصل المقال** في مقدمته[2] التي بين فيها غرضه من تأليفه، وهو على حدّ قوله: «أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة»[3]، مؤكداً أن هذا البحث هو استكمال لما وصل إليه في **فصل المقال** من كون «الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء»[4]. ولعله واضح من هذا الربط بين الخطوتين - العملين مكانة مفهومي: مقصد الشارع والتأويل في هذا المشروع.

في هذه الخطوة التي مثلها هذا الكتاب **مناهج الأدلّة**، أشار ابن رشد إلى الواقع المأزوم الذي يحتاج إلى تغيير وإصلاح، وهو -كما تقدم توضيحه- وجود «فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال»[5]، وذلك راجع إلى البعد عن مقصد الشريعة أو عدم فهمه[6]

وهو لم يتحدث عن الفرق كلاماً عاماً غير محدد، بل عددها بأسمائها مكتفياً بالأشهر منها، وهي: الأشَعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية[7]، وتصدى لبيان

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٤-١٢٥.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٦) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٧) المصدر نفسه، ص١٠٠.

آرائها التي يراها عدلت فيها عن مقصد الشريعة «وظاهر العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»[1]، وكان من الملائم أن يتعرض لآراء الأشاعرة أكثر من تعرضه لآراء الفرق الأخرى، لأن الأشعرية «هم الذين يرى أكثر الناس اليوم (أي عصر ابن رشد) أنهم أهل السنة»[2]، في حين يراهم ابن رشد قد ابتعدوا عن مقصد الشرع وطرق القرآن في توضيح الاعتقادات.

لقد استعرض ابن رشد قسماً من آراء هذه الفرق في الاعتقادات الرئيسة التي وضعها الشارع للمسلمين، فكان يعرض آراء هذه الفرق ويبين الجوانب السلبية فيها والتي ترجع -في نظره- إلى أمرين رئيسين: إما عدم مراعاة مقصد الشارع والعدول عنه إلى المقاصد الإنسانية المرتبطة بأهواء فاسدة أو اعتقادات محرفة؛ وإما الاعتماد على تأويل فاسد لم ينضبط بقانون التأويل ومقصد الشارع، تبريراً وتدعيماً لأهواء فاسدة أو اعتقادات محرفة؛ وبعد أن ينتهي من هذه المهمة التي تبين موضع الفساد، يعرض هو توضيحاً لهذه العقائد وفق ما وصفه بأنه طريقة القرآن الكريم، هذه التي تراعي الجمهور والخاصة من جهة، وتنضبط بمقصد الشارع وتراعيه من جهة أخرى.

أما القضايا التي تعرض لها ابن رشد في هذه الخطوة فهي:

إثبات الصانع، والصفات، والتنزيه، ونفي الجسمية، والجهة، وحدوث العالم، وبعث الرسل والنبوة والمعجزات، والقضاء والقدر، والجور والعدل، والمعاد وأحواله؛ وهذه هي أبرز القضايا التي كان يدور حولها البحث عند أصحاب الفرق المختلفة المشار إليها آنفاً والتي أبرزها الأشعرية.

وقد خص ابن رشد أبا المعالي عبدالملك الجويني (ت٤٧٨هـ) وأبا حامد الغزالي، تلميذه -وهما من أعلام الأشعرية- بقدر من مناقشاته، وكان أشد في

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٠.

نقده لآراء الغزالي الذي صرح للجمهور بتأويلات من الحكمة لا يفهمونها[١]، فضلاً عن تكفيره الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، فكان أن أضر بالشريعة وبالحكمة، وهو في نظر ابن رشد «طم الوادي على القري»[٢]، فأغرقها وأضرّ بها.

وقد ختم ابن رشد كتابه ببيان أصناف المعاني الموجودة في الشرع، وما يجوز تأويله وما لا يجوز، وإن جاز فلمن في كل نوع، وهو ما سنوضحه عند كلامنا عن قانون التأويل عنده.

لعله وضح من هذا الوصف العام للخطوة الثانية في مشروع ابن رشد الفكري بجانبيه الإصلاحي والتجديدي، اللذين قلنا إنهما وجهان لأمر واحد، فقد أراد إزالة الاعتقادات المحرفة و«التأويلات المبتدعة»، والكشف عن الاعتقادات التي قصد الشارع أن يعتقدها الناس لتحل محل تلك الاعتقادات الفاسدة، فمهمته كما وصفها أحد الباحثين كانت «مهمة مزدوجة قوامها نفي وإثبات، نقد وتقديم بديل»[٣]، وهذا من وجه هو إصلاح ومن آخر هو تجديد في آن معاً.

لقد ذكرنا في تمهيد هذا البحث وثناياه أن المدخل إلى فهم وتوضيح طبيعة هذا المشروع الرشدي وحقيقته يمكن أن نجده في مفهومي: مقصد الشارع وقانون التأويل، وسنرى فيما يلي كيف يكون ذلك من خلال بحثنا في:

أدوات الاصلاح والتجديد: المفاهيم المركزية

ليست المفاهيم في العلوم المختلفة غايات في حد ذاتها، بل هي في العادة أدوات أو وسائل يستعان بها في الوصول إلى قضايا ونتائج جديدة في هذه العلوم حين يقوم العلماء ببحوثهم.

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(٣) أنظر المقدمة التحليلية التي وضعها د. محمد عابد الجابري لكتاب ابن رشد، مناهج الأدلة، ص٦٧.

لقد كان لمفهومي، مقصد الشارع، وقانون التأويل في مشروع ابن رشد الفكري دور بارز سواء في جانب الإصلاح أو جانب التجديد، لدرجة جعلتنا نصفهما بأنهما أدوات الإصلاح والتجديد.

مقصد الشارع:

مفهوم مقصد الشارع أو مقاصد الشريعة معروف في الفقه المالكي وهو المذهب الذي انتشر في المغرب الإسلامي والأندلس، وهو المذهب الذي كان عليه ابن رشد في الفقه، فلا غرابة أن يوظف ابن رشد هذا المفهوم في مشروعه الإصلاحي التجديدي ويجعله مفهوماً أساسياً فيه.

إن البحث في مقصد الشارع والتعرف عليه والسير بموجبه هو في الحقيقة نفي لكل المقاصد التي يضعها البشر لتحقق رغباتهم ومصالحهم المختلفة؛ هذه المقاصد التي ستتعارض بالضرورة وتتنافر، لتعارض وتنافر الرغبات والمصالح الكامنة وراءها؛ وقد يصل الأمر بأصحاب هذه المقاصد الإنسانية إلى الاضطراب والعداوة والمشاجرة، على ما ذكره ابن رشد في تشخيص واقع الناس في اعتقاداتهم وفرقهم. أما الالتزام بمقصد الشارع ومقصد الشريعة الإلهية فأمر مختلف؛ فهو أولاً أكمل المقاصد، لأنه من عند الله خالق الناس جميعاً، الخبير بعباده الذي يريد لهم الخير والسعادة في العاجلة والآجلة، وهو يجمع ولا يفرق ويوحّد ولا يكثّر، ويمكن للناس أن تنقاد إليه بسهولة ويسر دون أن يشعروا بدونية تبعية البشر للبشر وانقيادهم بعضهم للبعض الآخر؛ كل هذه المعاني نرى أنها كانت حاضرة في ذهن ابن رشد حين تكلم عن مقصد الشارع في مشروعه الفكري الذي ضمنه كتابيه: فصل المقال ومناهج الأدلة.

ولعل مصطلح مقصد الشارع واضح إلى حد ما، فهو فيما يفهم من سياقات كلام ابن رشد يعني الغاية أو الهدف الذي أراد الشارع فيما شرعه لعباده أن يتحقق فيهم، وهو "إفادة السعادة الإنسانية"[1]. ومعلوم أن في الشريعة -وهي هنا بمعنى

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص ١٢٣.

الدين- قسمين: اعتقادات وأعمال، ونحن نتكلم هنا عن مقصد الشارع -في نظر ابن رشد- في الاعتقادات وليس في جانب العمل الذي يضم في العادة -حسب تقسيم علماء الفقه- العبادات والمعاملات، وهو ما برز بصورة واضحة في الخطوة الثانية من مشروعه الفكري المتمثل في كتابه **مناهج الأدلة**، حيث بيّن في مقدمته أنّه سيفحص فيه "عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة»[١].

يحسن ابتداءً أن نوضح ما قد يسبب التباساً هنا، وهو اتباع لفظ الشارع عبارة: صلى الله عليه وسلم، الأمر الذي يفهم منه أن الشارع ابتداءً هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، والكثيرون يفهمون من لفظ الشارع في السياق الإسلامي أنه الله سبحانه وتعالى، والحق أنه في المنظور الإسلامي المسلّم فيه بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ورسالته التي يؤديها عن ربّه، لا يكون هناك خلاف جوهري في المضمون، فالرسول صلى الله عليه وسلم شارع بوحي من الله يوحيه إليه، والله هو الشارع الذي أوحى للرسول شرعه ليبلغه للناس؛ ونحن في فهمنا سنتجاوز هذا الخلاف اللفظي لنفهم أن المقصود بالشارع ابتداءً هو الله سبحانه وتعالى.

أول ما يمكن أن يُسأل عنه هو: كيف نعرف مقصد الشارع؟ وجواب ابن رشد عن هذا السؤال هو أنه يُعرف من الشرع نفسه، أي من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويتم ذلك من خلال فحص واستقراء نصوص الشرع في الأمر أو الموضوع الذي ورد فيه شرع، كالذي فعله ابن رشد في استقراء[٢] آيات القرآن الكريم، في قضية معرفة وجود الله، واستنباطه من ذلك الطريق الذي قصده الشارع في إثبات وجود الله المتمثل في دليل العناية ودليل الاختراع أو الدليل الجامع لهما[٣]. والأمر نفسه

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٨-١٢٢.

فعله ابن رشد في الكشف عن مقصد الشرع في قضايا العقيدة، التي تعرض لإظهار ما قصد الشارع تعليمه للجمهور منها[1].

أما المقصد العام للشارع الذي يشمل جميع المقاصد الفرعية المتعلقة بموضوعات أو أمور مختلفة كالتي أشير إليها آنفاً، فربما كان الوصول إليه عند ابن رشد باستقراء أشمل لآيات القرآن الكريم، فهو لم يصرح بالطريقة التي أوصلته إلى معرفة هذا المقصد العام للشارع، والذي حدده ابن رشد في قوله الذي جاء مقدمة لحديثه عن التأويل في **فصل المقال**، وهذا القول هو: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي؛ والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي»[2].

وقد ورد في مناهج الأدلة قول آخر فيه توضيح للعلم الذي هو مقصود الشارع، وهو قوله: «فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر؛ وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً، أعني: العلم والعمل»[3].

هذان القولان يتمم أحدهما الآخر في بيان مفهوم مقصد الشارع عند ابن رشد، الذي نجد فيه العناصر الآتية:

١. مقصود الشارع في -كلمة واحدة جامعة- هو **الحق**.
٢. الحق -الذي هو مقصود الشارع- نوعان: علم حق، وعمل حق.
٣. العلم الحق هو العلم النظري بحقيقة الوجود بأسره على ما هو عليه، وهذا يشمل العلم بالخالق سبحانه وتعالى والمخلوقات جميعاً في هذا الكون، والعلم بحقيقة السعادة أو الشقاء في الآخرة؛ ويهتم بهذا العلم العلماء المتخصصون.

---

(١) انظر ما تقدم من حديث عن الخطوة الثانية من مشروعه.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ١١٥.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٢٥.

٤ . العمل الحق هو ممارسة الأفعال التي تحقق للإنسان السعادة وتجنبه الشقاء في الدنيا والآخرة، ومعرفة هذه الأفعال وكيفية ممارستها هي "العلم والعمل"، وهذا العلم العملي الذي يبين العمل الحق يهتم به جميع الناس: العلماء المتخصصون في علومهم (الخاصة) وعامة المتعلمين والناس (الجمهور).

٥ . العمل الأنفع للناس أجدر بالتقديم والاهتمام من الذي هو أقل نفعاً.

الواقع الذي نحس به هنا إحساساً قوياً هو أن هذا المفهوم لمقصد الشارع شامل لكل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان من أعمال، وهو لذلك ثري فيما يمكن أن يتولد عنه من مسائل وقضايا وأفكار؛ ونحن هنا بصدد الإشارة إلى المواضع والتطبيقات التي مارس فيها أو عليها مفهوم مقصد الشارع، فنقول:

أولاً: مقصد الشارع عند ابن رشد مفهوم إيجابي، أي أنه يوجه إلى فعل كل خير ونافع وتجنب كل فعل فيه شر أو ضرر للإنسان، فهو:

أ- يحث على العلم والبحث من أجل معرفة الله ومعرفة الموجودات، ويربط -عند ابن رشد- بين معرفة الله ومعرفة الموجودات، مستخدماً المبدأ الذي يرى أن المعرفة بالصانع تكون أتم كلما كانت المعرفة بالمصنوع أتم[1]، فمعرفة الله سبحانه وتعالى في صورتها الأتم تستلزم البحث في الكون وموجوداته لمعرفة حقيقتها، وهو أمر يستغرق عمر الفرد وعمر الإنسانية جمعاء.

ب- يزيل الخلافات بين الناس ويوحّد مواقفهم، فالخلافات بين الحكمة -ممثلة في المنتسبين إليها- والشريعة -ممثلة في علمائها، يمكن أن تزول إذا عرف كل فريق مقصد الشارع، الذي يبيِّن -كما عرضه ابن رشد- "موافقة الحكمة للشريعة"[2]؛ وكذلك الحال في الخلافات والاضطراب الذي بين أصحاب الفرق الاعتقادية وتكفير بعضهم للبعض الآخر، الذي هو عند ابن رشد

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٨٥-٨٦.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٥٣.

«عدول عن مقصد الشارع»[1] «وسببه ما عرض لهم [أي أصحاب الفرق] من الضلال عن فهم مقصد الشريعة»[2].

ج- يقدم العلم الأنفع للناس على الأقل نفعاً، وذلك في مجال الممارسات العملية في حياة الناس جميعاً[3].

د- يوافق الفطرة المغروزة في طباع البشر، فمقصد الشارع مأخوذ من الشريعة، وما ورد فيها من طرق "دعا الله الناس فيها إلى معرفة وجوده" موافق للفطرة التي فطر الله الناس عليها، وقد ذكر ابن رشد عدداً من نصوص الشرع، أي آيات من القرآن الكريم، بيّن أن «دلالتها مغروزة في الفطر بالطبع»[4].

هـ- يحث على الأخذ بالأسباب في العلم والعمل؛ وهذه صفة إيجابية بكل ما يمكن أن تحمله لفظة «إيجابية» من معاني، لأن "من جحد كون الأسباب مؤثرة في مسبباتها [ف] قد أبطل الحكمة وأبطل العلم"[5]، وكذلك في مجال العمل -على ما وضحه ابن رشد في مسألة القضاء والقدر-[6] يؤدي إنكار الأسباب إلى أن «تبطل الصنائع التي يطلب بها المنافع، وكذلك [أن] تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب، وكل هذا خارج عما يعقله الإنسان»[7].

ثانياً: مقصد الشارع عند ابن رشد معيار عام، أي أنه يقاس به وإليه كل ما يقوم به الإنسان من أعمال قرباً منه أو بعداً عنه أو تطابقاً معه، فهو:

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٠٠.

(2) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(3) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(4) المصدر نفسه، ص١٢٣.

(5) المصدر نفسه، ١٩٣.

(6) المصدر نفسه، ص١٨٦-١٨٩.

(7) المصدر نفسه، ص١٨٨.

أ- معيار في تعليم وشرح العقائد الواجب حمل الناس على اعتقادها وتقييمها، وقد ذكر ابن رشد أنه قام بشرح هذه العقائد في مناهج الأدلة مراعياً هذا المعيار من جهة، ومبيناً ابتعاد عقائد بعض الفرق الاعتقادية عنه، يقول في توضيح الجانب الأول: «وقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة»[1]، وفي الجانب الثاني ذكر ابن رشد أن حكمه على ضلال فرقة ما في رأي معين أو صوابها كان في ضوء معيار مقصد الشارع، وقد ورد هذا كثيراً في كتابه مناهج الأدلة[2]، منه ما قاله عن الحشوية بأن «الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى»[3]، ومثله ما ذكره في تقييم رأي نفاة صفة الجسمية، حيث يقول: «وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور...»[4].

ب- معيار للحكم على الآراء والأعمال، ذلك أنه إذا كان مقصد الشارع في العلم والعمل هو الحق -كما تقدم ذكره- فإن هذا المقصد، الذي هو الحق، سيكون معياراً للحكم على كل الآراء في جانبها النظري، وكل الآراء في الجانب العملي لها، وعلى الأعمال التي يقوم الناس بها، أهي مطابقة للحق أم غير مطابقة.

ج- معيار لتحديد مناسبة الخطاب للمخاطب؛ وقد شرح ابن رشد هذه القضية مفصلاً في فصل المقال[5]، ونكتفي هنا بإيراد ما جعله المقدمة الأساسية التي

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص٩٩.

(2) المصدر نفسه، ص١٠٠، ١١٦، ١٢١، ١٤١، ١٥٠ ..... وغيرها.

(3) المصدر نفسه، ص١٠٢.

(4) المصدر نفسه، ص١٤١.

(5) ابن رشد، فصل المقال، ص١١٦-١٢٣.

انطلق منها في توضيح معيارية مقصد الشارع، يقول في بداية بحثه لهذه المسألة: «لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين. . .، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة. . .، وطرق التصور اثنتين: . . .، وكان. . .، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور»[1]. ويتابع ابن رشد شرح الخطاب المناسب لكل صنف من أصناف الناس في ضوء هذا المعيار وهذا المعيار هو المنطق.

د- معيار للتأويل، يميز بمعونته بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد، وقد تقدمت الإشارة إلى أهمية مفهوم التأويل لديه والذي سيأتي توضيحه فيما يلي، لكننا نذكر هنا تأكيده على أن مقصد -الشارع معيار "للتأويل من خلال انتقاداته العديدة لتأويلات كان النقد الرئيس لها عدولها وابتعادها عن مقصد الشارع- المعيار، يقول عن «**أهل الجدل والكلام**» في تأويلهم لبعض الآيات المتشابهة من القرآن الكريم: «وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف، أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا: إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أتى الله [الشارع] به في صورة المتشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم»[2]، وينعى على من يؤول شيئاً من نصوص الشرع مدعياً أنها مقصود الشرع وهي ليست كذلك، بمقارنة ذلك بطبيب ماهر وضع دواءً فجاء آخرون وغيروا هذا الدواء فحصل الضرر، يقول في ذلك: «ومثال من أوّل شيئاً من الشرع وزعم أن ما أوّله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك للجمهور، مثال من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ماهر. . . إلخ»[3].

---

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١١٦.

(2) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٤٨-١٤٩.

(3) المصدر نفسه، ص١٤٩.

وأكد ابن رشد هذا الجانب المعياري لمقصد الشرع في موضوع التأويل حين بيّن مواضع التأويل، وذلك في قوله: «ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، . . . اضطرب الأمر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّ عليه»[1].

هـ- معيار للإصلاح والتجديد، وهذا هو خلاصة لمعياريّة مقصد الشارع في الجوانب المشار إليها آنفاً، فإن الإصلاح والتجديد يتضمن شرح وتعليم العقائد وفق مقصد الشرع، وفي ضوئه نحكم على الآراء، والأفعال فنصلح باستبعاد الفاسد وإحلال الموافق محله، ونحتاج لتحقيق الإصلاح والتجديد أن نحدد الخطاب المناسب للجمهور وللخاصة بحيث يؤدي الأمر إلى تحقيق الشارع، ومثله حين نتعرض لتأويل المتشابه من نصوص الشريعة.

ونحن قد اعتبرنا آراء ابن رشد في هذا المفهوم، أي مقصد الشارع، مدخلاً لفهم مشروعه الإصلاحي التجديدي لهذه الاعتبارات المهمّة، وذلك إضافة إلى مفهومه عن قانون التأويل، الذي سننتقل الآن إلى توضيحه.

قانون التأويل:

تأتي أهمية البحث في قانون التأويل وخطورته عند ابن رشد من أكثر من جهة: فمن واحدة استخدمته العديد من الفرق لتبرير وتدعيم ما لديها من «الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة»[2]، وانتهى الأمر بهم إلى أن «أوقعوا الناس من قبل ذلك [التأويل الفاسد] في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»[3]؛ ومن جهة أخرى تصدى للتأويل من ليس أهلاً له، أي ليس من «**الراسخين في العلم**»، فوجب تحديد من هو أهل للتأويل؛ ومن جهة ثالثة ليس كل

---

(1) المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٥.

(3) المصدر نفسه، ص١٢٢.

ما جاء في الشرع بحاجة إلى التأويل، فوجب بيان ذلك، وأخيراً هل كل تأويل يصرح به لكل أحد، أم أن التأويل يقدم للناس بحسب مراتبهم في حصول التصديق لديهم؟

لهذه الجهات وغيرها قام ابن رشد بوضع قانون للتأويل نعرضه في العناصر الآتية:

١- مفهوم التأويل:

عرف ابن رشد التأويل بقوله: «معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

هذا التعريف لا يختلف في جوهره عن التعريفات التي قدمها العلماء المسلمون لهذا المصطلح، ويرى ابن رشد أنه قد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول»[2]. ومن هنا يبدأ اختلاف ابن رشد عن غيره في قضية التأويل.

٢- ما يؤول وما لا يؤول:

يضع ابن رشد قاعدة عامة مفادها أن النصوص التي أجمع المسلمون حملها على ظواهرها و«ثبت الإجماع بطريق يقيني»[3]، لا يصح أن تأول، وكذلك التي أجمع المسلمون على تأويلها بطريق يقيني فيجب تأويلها، أما إن اختلفوا في حملها

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٩.

على ظاهرها أو تأويلها، فيكون الأمر اجتهاداً، ولكنه عند ابن رشد اجتهاد مقيداً ومنضبطاً بقانون التأويل.

وينسجم مع هذا المعنى تقسيمه نصوص الشرع إلى ثلاثة أقسام:

أ) نصوص لا يجوز تأويلها، وهذه تتعلق بأصول الشريعة ومبادئها، مثلا وجود الله واليوم الآخر، كما تشمل ما بعد المبادىء، أي القضايا المرتبطة بالمبادىء كأن تكون وصفاً تفصيلياً أو نتيجة مستنبطة[1].

ب) نصوص يجب تأويلها عند أهل النظر البرهاني، مثل آية الاستواء وحديث النزول[2]، وقد يكون لا يجب التأويل في هذا النوع عند من ليسوا من أهل البرهان[3].

ج) نصوص تتردد «بين هذين الصنفين» السابقين، بعض يحمله على ظاهره وآخرون يطلبون تأويله[4].

ويقدم ابن رشد تقسيماً أكثر دقة لما يؤول وما لا يؤول، يقول في ذلك: «إن المعاني الموجودة في الشرع على خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم إلى صنفين، وينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف»[5]، ولفهم تصنيفه هذا نحتاج إلى بيان الأسس التي قام عليها وهي:

١) الأساس الأول هو أن الشرع علم، وأن العلم تصور وتصديق، وأنه مطلوب منا أن يحصل لنا التصديق بالشرع، والتصديق مرتبط بالتصور (استخدام الألفاظ: تصور وتصديق هنا هو بحسب اصطلاح علم المنطق وعلم الكلام)، وأن «طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة: البرهانية والجدلية والخطابية؛

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص١٠٩-١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص١١١.

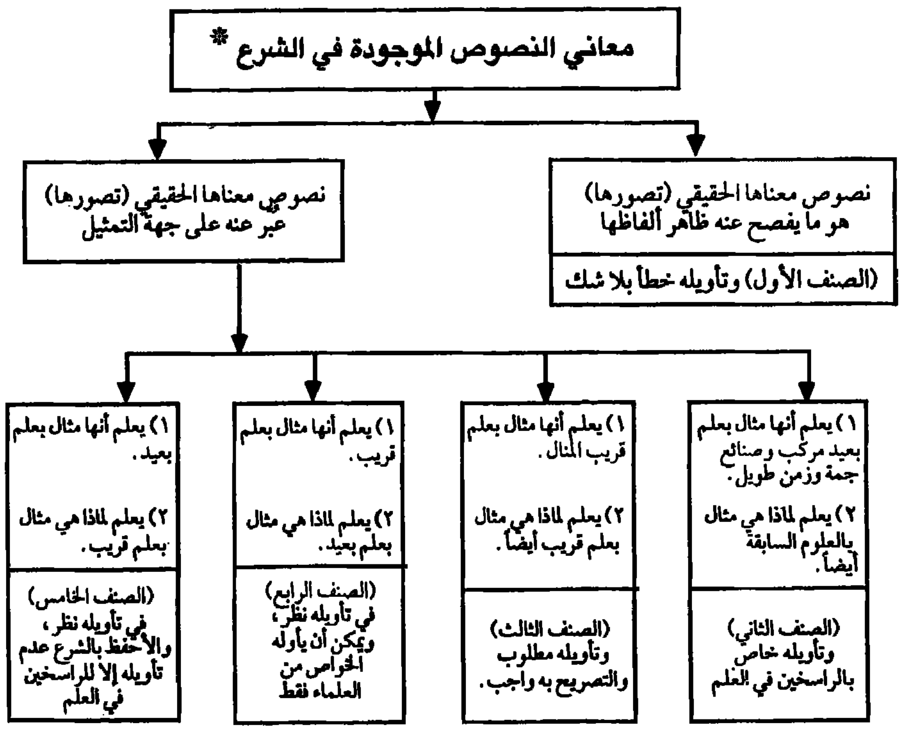
(٤) المصدر نفسه، ص١١٢.

(٥) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص٢٠٥.

وطرق التصور اثنتين: إما الشيء نفسه وإما مثاله»[1]، ومعنى كون طرق التصور أنها بالشيء نفسه أو بمثاله أن الصورة التي ترتسم في ذهننا عن شيء ما إما أن تكون صورة مطابقة للشيء، كالذي يحدث عندما نرى النمر فتنطبع صورته نفسه في الذهن؛ وإما أن نعبّر عن الشيء بمثال له قريب أو بعيد، كأن نقول: النمر قط كبير فهذا مثال قريب، أو نقول عنه إنه ملك الغابة، أو هو منافس ملك الغابة، فهذا مثال أبعد من سابقة.

٢) الأساس الثاني: أن نعرف أن النص قد عبّر عن التصور على جهة التمثيل فكان مثالاً للمعنى الحقيقي، وكذلك أن نعرف لماذا هو مثال؟ وتمييز كل من هذين الأمرين يحتاج إلى العلم.

ويمكن توضيح هذه الأقسام الخمسة من خلال الشكل الآتي:



---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص١١٦.

والحق أن كلام ابن رشد هنا دقيق، ويحتاج فهمه -كما أشرنا آنفاً- إلى معرفة بعلم المنطق وأنواع الخطاب المشار إليها، أعني: البرهاني والجدلي والخطابي؛ لكننا نستطيع أن نلمح معياراً من عنصرين مترابطين في إباحة التأويل أو منعه عنده، وهو معرفه أن النصّ يعبر عن المعنى على جهة التمثيل، وعندها سيكون لدينا أمران: مثال هو ما يفصح عنه ظاهر ألفاظ النصّ؛ والمعنى الحقيقي الذي تكون الألفاظ مثالاً له؛ فالذي يُعلم أنه مثال بعلم قريب، ولماذا هو مثال من خلال تحديد وجه المماثلة بعلم قريب أيضاً ميسور للعامة، مثل هذا النص يجب تأويله وإن لم يكن المأول من الراسخين في العلم، ومثله الصنف الثالث حسب الشكل أعلاه، وأما فالنص الذي يعلم أنه مثال ولا يعلم وجه المماثلة فيه إلا بعلم بعيد أو جملة علوم فهذا تأويله فقط للراسخين في العلم، وهم خواص الخواص من العلماء الحكماء، ويمنع غيرهم من تأويله.

ولا بن رشد تفصيلات وتدقيقات في الصنفين الرابع والخامس (حسب الشكل أعلاه) وهي التي قال إن فيها نظر، استعان فيها برأي الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة حول أنواع الوجود التي يقال عليها الشيء أو مراتب الوجود، كما وظف فيها مفهومه في تقسيم الناس إلى خواص وجمهور.

٣) صلة قانون التأويل بمقصد الشارع: تكررت الإشارات في ثنايا هذا البحث إلى ربط التأويل الصحيح عند ابن رشد بمقصد الشارع، ويمكن توضيح هذه الصلة من زاوية أخرى، وفقاً لكلا المفهومين: التأويل ومقصد الشارع، وذلك أن مقصد الشارع العام هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والتأويل هو وسيلة لإظهار المعنى الحقيقي للنص الوارد في الشرع، فإذاً الغاية من التأويل الصحيح هي الحق الذي هو مقصد الشارع؛ أما إذا كانت غاية التأويل أمراً آخر غير الحق كتبرير الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة فعندئذ يكون التعارض والخلاف بين الناس لأن التأويل سيكون عدولاً عنْ مقصد الشارع. وهكذا فقانون التأويل الذي وضعه ابن رشد هو وسيلة وأداة لكي يتحقق مقصد الشريعة من جهة، كما أن مقصد الشريعة، من جهة أخرى، المعيار الذي ينضبط به قانون التأويل) وفعل التأويل من جهة أخرى.

٤) ضوابط قانون التأويل: هي القواعد التي تجب مراعاتها والعمل ضمن نطاقها دون الخروج عليها، وأبرز هذه الضوابط في نظر ابن رشد ما يلي:

أ. أن يكون موافقاً لمقصد الشارع فلا يخرج عنه إلى مقاصد البشر.

ب. أن لا يتصدى للتأويل إلا من كان أهلاً له من العلماء الراسخين في العلم، أو من هم دونهم درجة وفقاً لصنف النص الشرعي من بين الأصناف التي ذكرناها آنفاً.

ج. أن لا يصرح بالتأويلات إلا لأناس يفهمونها حق الفهم، أي كيف أن النص المأول مثال للمعنى الحقيقي ولماذا هو مثال، فلا يصرح بالتأويلات البرهانية في الكتب الموجهة للجمهور، أي لعامة الناس وعامة المتعلمين كالذي فعله أبو حامد الغزالي في إفشائه تأويلات برهانية في كتب للجمهور.

د. أن لا يلجأ إلى التأويل «إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه: أعني ظهوراً مشتركاً للجميع»[1]، أي أن يكون هناك اتفاق من جميع العلماء على الحاجة إلى تأويل نصٍّ ما.

خاتمة:

لقد كنا فيما تقدم من صفحات أمام مشروع فكري إصلاحي تجديدي وضحت معالمه البارزة، وجاء متماسكاً من ناحية البناء المنطقي فكانت أجزاؤه وعناصره متسقة يدعم بعضها بعضاً.. لقد صمم هذا المشروع لتحقيق هدفين رئيسين على مستوى الفكر، هما: إصلاح الفكر الإسلامي المنطلق من الشريعة والذي كان في عصر ابن رشد متمثلاً في علم الكلام؛ وإصلاح العلاقة بين الحكمة أو الفلسفة والفكر الإسلامي المشار إليه آنفاً والمتمثل في علم الكلام.

وقد بدأ المشروع بالهدف الثاني لأن ذلك ربما يفيد في تحقيق الهدف الأول، وهو إصلاح علم الكلام، الذي يحتاج إلى ضبط التأويل وفقاً لمقصد الشارع، الأمر

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص١٢٤.

الذي لا يقدر عليه إلا أهل الحكمة، أهل المعرفة البرهانية وهم الراسخون في العلم؛ فيساهم الفلاسفة، أهل العلم البرهاني، في بحث قضايا العقيدة بطريقة جديدة، مستخدمين في ذلك ما وصلوا إليه عن طريق المعرفة البرهانية، مراعين مقصد الشارع، ومقتدين بما فعله ابن رشد نفسه في الأمثلة والنماذج التي قدمها وفقاً لما وضعه من مبادئ وقواعد وضوابط.

فهذا المشروع إذن موجه إلى فئتي المفكرين في عصره: فئة الفلاسفة من جهة وفئة المتكلمين من جهة أخرى، من أجل غاية نبيلة ومطلوبة في الوقت نفسه؛ فهي نبيلة لأنها ترمي إلى رفع الخلافات والاضطراب والعداوة والبغضاء والمشاجرة بين جميع الطوائف، وإلى توحيد جهودها لتحقيق غاية كبرى واحدة هي تحقيق السعادة وتجنب الشقاء لجميع أفراد المجتمع؛ وهي غاية المجتمع في أمس الحاجة إليها لأنها تهدف إلى إصلاح الجوانب الفاسدة فيه واستبعاد الآراء الضالة المحرّفة منه، تلك التي لا تتفق ومقصد الشارع في العلم الحق والعمل الحق.

وقد كانت الوسائل التي لجأ إليها المشروع الإصلاحي التجديدي الرشدي وسائل إسلامية، فمقصد الشارع والتأويل هما كذلك، لكنه أعطاهما مضامين عقلانية علمية مستمدة من الفلسفة وعلم المنطق، وهي مضامين لا تتعارض مع مقصود الشارع، وقد كان اختيار ابن رشد لوسائله موفقاً في نظرنا، لأن مفهوم مقصود الشارع هو الوحيد الذي يمكن أن يتوحد تحت ظلاله جميع أبناء هذه الشريعة، كما أن قانون التأويل المنضبط بمقصد الشارع يسير في ركابه، فتتعارف الأداتان معاً لرفع الخلاف وتوحيد الكلمة في مجال العلم والفكر من جهة والعمل من جهة أخرى.

إن مشروع ابن رشد الفكري هذا مشروع إيجابي، لأنه في تفاصيله يحمل دعوة إلى العلم لا نهاية لحدودها، وتأكيداً على ضرورة معرفة الأسباب في كل ما يجري في هذا الكون، والأخذ بالأسباب على مستوى الإنسان؛ كما أنه اهتم بجانب المعرفة العملية النافعة وجعل الأنفع فيها هو الأجدر بالتقديم وله الأولوية.

وهو مشروع متوازن لا يهمل الشريعة ولا الحكمة، التي هي العلوم المختلفة، وهو منضبط بضابط مقصد الشارع الذي هو ضابط عقلي في الوقت نفسه؛ ويمكن القول إنه مشروع للفلسفة والعلوم، ولا غرابة في ذلك فصاحب هذا المشروع، ابن رشد، جمع الأمرين في شخصه: معرفة العلوم ومعرفة الشريعة، وهو أكثر من غيره قدرة على تقدير كل منهما وتحديد دوره.

ونستطيع أن نصف هذا المشروع بأنه مشروع علمي وعقلاني، لكننا لا نستطيع وصفه بأنه مشروع علماني بمعنى العلمنة الشائع في عصرنا، ذلك أن الدين أو الشريعة ركن أساس فيه.

ولسنا نرى أن ابن رشد في هذا المشروع ينظر لاتجاه سياسي معين من الاتجاهات التي كانت سائدة في عصره، وإنما كان ينظر فكرياً من أجل إنشاء مجتمع تقل فيه الخلافات والمنازعات وتتوحد جهوده لتحقيق الخير والسعادة لأفراده؛ وبلفظ آخر يمكن القول إنه كان ينظر لوحدة سياسية لا لحزب أو فرقة سياسية بعينها.

ولسوء الحظ لم يجد هذا المشروع الفكري من يتابعه ويكمله بالتهذيب والتفصيل، ويرجع ذلك إلى ظروف الأندلس والمغرب والعالم الإسلامي غير المستقرة في معظم أحوالها؛ لكننا -إضافة إلى ذلك- نشير إلى أن هجومه على الأشاعرة الذي شكل جزءاً غير قليل من مادة هذا المشروع ربما كان عائقاً حال دون انتشاره، لشيوع هذا المذهب في العالم الإسلامي؛ ولعلّ ذلك أيضاً قد كان سبباً في وجود خصوم كثر لابن رشد ولمشروعه هذا في الماضي، بل وفي وقتنا الحاضر.

وأخيراً، فإن هذا المشروع الفكري في نظرنا تجربة مخلصة ودقيقة وواعية، وهي تستحق الاهتمام لأخذ العبر والدروس الفكرية الإصلاحية التجديدية منها، التي يمكن لمن شاكل عقله عقل ابن رشد شيئاً من المشاكلة أن يجد الكثير منها.

قراءة نقدية في الكشف عن مناهج الأدلة عند ابن رشد

الدكتور جمال أبوحسان

كلية الشريعة / جامعة الزرقاء الأهلية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وآله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فبانقضاء هذا العام أعني عام ثمانية وتسعين وتسعماية وألف، يكون قد مضى على وفاة الفيلسوف ابن رشد عام واحد وثمانية قرون.

وقد احتفل العالم الغربي أيما احتفال بهذا الفيلسوف الكبير، لبروز أثره في نهضة أوروبا الفلسفية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وانطلق مؤثرا وحاضراً فعالاً إلى القرن الثامن عشر..

وإسهاماً مني في هذه الحلقة، فإني أتقدم بهذه الورقة البحثية مؤكداً منذ البداية أن نقد كاتب ما، لا يعني عدم الاحتفال به، إذ لولا الاحتفال به وبأقواله ماقام النقد. ولا ينبغي أن يكون الاحتفال قائماً على المديح والثناء والإطراء، ذلك لأن الإنسان مهما علا في كماله، فلا يخلو حاله من النقد، إلا من عصم الله تعالى. والورقة متخصصة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، لا غير[1].

وقد تجنبت الحديث عن حياة ابن رشد، لأن موضوع الورقة غير ذلك. جعلت الورقة قائمة على تمهيد، ثم قراءة متأنية لكثير من موضوعات كتاب الكشف عن

---

(١) اعتمدت في الورقة هذه على طبعة مركز دراسات الوحدة العربية لهذا الكتاب والذي أشرف على إصداره من جديد الدكتور محمد عابد الجابري.

مناهج الأدلة، وجعلت التمهيد في أمرين اثنين: الأول العلاقة بين أرسطو وابن رشد والثاني: نقد مذهب الأشاعرة على العموم.

والله الكريم أسأل أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجه، وأن يجنبني الشطط والزلل، ويعيذني من التعصب والعميان عن الحق، وأن يهديني سواء السبيل.

تمهيد:

الأول: بين أرسطو وابن رشد.

لا يشك أحد في العلاقة الفلسفية القائمة بين ابن رشد وأرسطو، يظهر هذا من مؤلفات ابن رشد، ومن تصريح ابن رشد بالإعجاب بأرسطو، فإلى أي مدى وصلت؟

لنبدأ أولاً بأهم كتاب عن ابن رشد لآرنست رينان، حيث يعقد فصلاً في كتابه (ابن رشد والرشدية) يعنونه بـ: إعجابه -مع الغلو- بأرسطو، يقول فيه: إعجاب ابن رشد الأسطوري بأرسطو مما لوحظ غالباً. . . قال ابن رشد في مقدمة كتابه الطبيعيات: «إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان، أرسطو طاليس بن نيقوماخس، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة والإلهيات، وقد قلت إنه وضعها؛ لأن جميع الكتب التي أُلفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة، وقد قلت إنه أكملها؛ لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا، أي في مدة خمسة عشر قرناً، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته، أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد، وهذا أمر عجيب خارق للعادة، وهو إذ امتاز على هذا الوجه، يستحق أن يدعى إلهياً أكثر من أن يدعى بشرياً، وهذا ما جعل الأوائل يسمّونه إلهيا». ثم قال رينان بعد ذلك: وقال ابن رشد في كتاب آخر هو [كتاب الحيوان على ما ذكره المحقق]-: «نحمد حمداً لا حدّ له ذاك الذي اختار هذا الرجل «أرسطو» للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي لم يستطع أن يبلغها أيُّ رجل في أي عصر كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله (ذلك

فضل الله يؤتيه من يشاء». ثم قال رينان بعد ذلك أيضاً: وقال ابن رشد [في التهافت على ما ذهب إليه المحقق]: (إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم)، وقال أيضاً: (وأرسطو هو أصل كل فلسفة ولا يمكن الاختلاف في غير تفسير أقواله وفي النتائج التي تستخرج منها)، وقال أيضاً: (وقد كان هذا الرجل دستور الطبيعة والمثال الذي حاولت أن تعبر به عن الكمال البالغ)[1].

ويتابع رينان نفسه بعد ذلك الحديث فيقول: قد لا تحمل هذه المدائح المتناهية إلى كبير حد، فمن الثابت أن ابن رشد يميز أحياناً بين رأيه ورأي المتن الذي يشرح، أجل، إنه لا يبيح لنفسه إبداء رأي مخالف لرأي معلمه[2].

فتأمل أولاً هذا الثناء الغالي في أرسطو والذي يكاد يجعله مقارباً للأنبياء ولربما زاحمهم ولربما كان عنده أعلى درجة منهم.

وهل كان لهذا الإعجاب أثر في كتابات ابن رشد. في هذا الباب يقول الدكتور توفيق الطويل في معرض بيان سبب الخصومة بين ابن رشد وتوما الأكويني النصراني، وكلاهما من شراح فلسفة أرسطو: «ويبدو لنا أن مرد هذه الخصومة التي كان لها أبلغ الآثار في موقف الكنيسة من كل من توما وابن رشد، إلى الخلاف في المنهج الذي اتبعه كلاهما في فلسفته، فابن رشد كان يوفق بين الدين والفلسفة، بتأويل الآيات الدينية تأويلاً يؤدي إلى اتفاق معناها مع ما يقول أرسطو، أما توما فكان في توفيقه بينهما يؤمن بالفكرة الدينية أولاً ثم يأخذ في تفسير المذهب الفلسفي وتوجيهه إلى حيث يتفق مع النصوص الدينية؛ أي أن ابن رشد أخضع الدين للفلسفة، أما توما فقد أخضع الفلسفة للدين»[3].

---

(١) رينان، ابن رشد والرشدية، ص٧٠-٧٢ ترجمة عادل زعيتر، القاهرة سنة ١٩٥٧.

(٢) المصدر السابق،ص٧٢

(٣) توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ط٣، ١٩٧٩م، دار النهضة العربية مصر، ص١٧.

وفي هذا الجانب يذكر الدكتور علي سامي النشار ما نصه: «يذكر ابن رشد أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية. هو يعبر بهذا عن منطق المتكلمين المخالف لمنطق أرسطو، أما قوله بأنها دلائل وطرق خطابية فذلك لأنه كان يرزح تحت وطأة المنطق الأرسطي وقد بهره أشد البهر فلم ير حقيقة سواه»[1].

وهذا رجل آخر مولع بالفلسفة يذكر شيئاً من تأثر ابن رشد بأرسطو فيقول: «حصر ابن رشد جهده في أرسطو... وكان يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، وحتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً.. وقد عاش ابن رشد ما عاش، معتقداً أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، بل كان يرى أن الإنسانية في مجرى تطورها الأزلي بلغت في شخص أرسطو، درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد، وأن الذين جاءوا بعده تجشموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء، انكشفت بسهولة للمعلم الأول، وستتلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو؛ لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان، وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي. وابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي... وأبرز ما نلاحظه عن ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو، فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه...»[2].

ولم يستطع الدكتور محمود قاسم، الذي نصب نفسه مدافعاً عن ابن رشد، إخفاء ظاهرة تأثر ابن رشد بأرسطو حتى في صميم الأدلة الدينية[3].

---

(1) د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ط٤، ١٩٧٨م بدار المعارف، ص٧٩.

(2) أ.ت ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٤، لجنة التأليف والنشر سنة ١٩٩٧م، ص ٣٨٥ - ٣٨٧.

(3) الفيلسوف المفترى عليه د. محمود قاسم ص ٧٩، ٨٠ وغيرها، الناشر مكتبة الإنجلو المصرية.

وختاماً: هذا الدكتور توفيق الطويل يبين موقف أهل السنة من إلهيات أرسطو فيقول: وقد كانت إلهيات أرسطو -أولا وبالذات- محط السخط عند أهل السنة، إذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام.... وإذا كان أهل السنة قد حذروا من خطر العلوم اليونانية على الدين فقد حاربوا المنطق اليوناني في غير رفق ولا هوادة، لأن طرق البرهان الأرسطاليسية كانت خطراً على صحة العقائد الإيمانية..[1].

ثانياً: في الهجوم على الأشاعرة عموما:

لم يأل ابن رشد في كتابه هذا جهداً في الطعن على الأشاعرة وعدهم مع الفرق الضالة المنحرفة، وأنهم أصحاب تأويلات مبتدعة انحرفت بهم عن الصراط المستقيم، ذلك أنهم -فيما يرى- انحرفوا عن ظاهر القرآن إلى تأويلات محدثة، وأن هذه التأويلات وصلت عن طريقهم إلى عامة الناس، وهذا لدى ابن رشد سببه أن العامة يجب أن يتبعوا القرآن في الظاهر منه، ولا يجوز لغيرهم من الحكماء أن يوصل لهم شيئاً خلاف ظاهر الشريعة. وهو في هذا يرى أن الشريعة قسمان ظاهر باطن أو يسميه ظاهر ومؤول، وهو آيل إلى كونه كما ذكرت. وأن الشريعة جاءت بنمط من الخطاب والأحكام لعامة الناس ونمط آخر لخصوص الناس الذين يسميهم ابن رشد الحكماء.

إضافة إلى ذلك فإن ابن رشد يرى أن أدلة الأشاعرة على الخصوص وأدلة المتكلمين على العموم هي أدلة خطابية أو جدلية ليس للبرهان فيها حظ!!

هذا باختصار مذهب ابن رشد في هذا الباب وهذه غايته من الكتاب، وإنه لمذهب عجب وغاية غريبة. وأول باب في نقد هذا الكلام إنّ جعل الأشاعرة في صفوف المذاهب الباطنية المنحرفة خطيئة كبرى، لا ينبغي لأحد أن يقف عندها ويمر

---

(1) قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١١٩-١٢٠.

عليها هكذا. لأنه ينبني على هذه الخطيئة، التشكيك في أئمة أعلام لا يحصون عداً، وهدم جانب كبير من تراث المسلمين. وهذا الأمر القائم على العداء السافر للمتكلمين عموماً، وللأشاعرة خصوصاً مردّه فيما أحسب إلى عدة أمور:

الأول: سوء الفهم. فكثيراً ما تراه يهاجم المتكلمين من بعيد حيث يكون هو في واد وهم في واد آخر.

الثاني: سوء الظن وهو بلية لا تعدلها بلية في هذا الجانب. ينبني عليه التشكيك في هؤلاء الذين أفنوا أعمارهم دفاعاً عن الدين وذباً عن حرمات المسلمين.

الثالث: وقد يجمع الأمرين السابقين معاً، وهو أن من يعادي هؤلاء المتكلمين يعاديهم وهو يظن أنهم ما نحوا إلى ما نحوا إليه إلا وهم يعادون الشرع ويريدون هدمه وهذا من أعجب العجب، إذ كيف يظن بهؤلاء المخلصين العداء للدين؟

والأمر الأخير: أنه في تاريخنا برزت طائفة لا ترى أن لها شخصية تقوم إلا على هدم بنيان من سبق، لأنه إذا بقي ذلك البنيان انهدم ما يحاولون بناءه والتشغيب في إظهاره. ولا أدري أين يقف ابن رشد من هذه الأمور!

ثم إنه ليس من الحق في شيء الحكم على أدلة الأشاعرة بعمومها على أنها أدلة خطابية أو جدلية وليست برهانية. ولا أعلم أن أحداً سبق ابن رشد إلى مثل هذا الاتهام العام الذي ليس له ما يبرره إلا شيء واحد سبق أن ذكرته عن الأستاذ النشار، حيث قال إن ابن رشد ما قال هذا الكلام لأن الأمر في الحقيقة على ماقال، وإنما لأنه لا يرى شيئاً في الدنيا غير أرسطو، وكل من لم يسلك سبل أرسطو فهو عند ابن رشد من المبطلين، هكذا. ولعل أرسطو نفسه لم يدع هذا الذي ادعاه ابن رشد له.

وأما تقسيم الناس إلى جمهور وحكماء، وأن الجمهور هم عموم الخلق، والحكماء هم طائفة الفلاسفة، فهذا اصطلاح ينبغي أن يقتصر على حد ابن رشد وحده ولا ينبغي أن يتجاوز نفسه، فإنه لا يعلم لابن رشد به سابقة ولا هو متأيد بما يدل عليه، غير أن ابن رشد بنى على هذا التقسيم أمراً خطيراً، حسبه هو هيناً وهو

عظيم، ذلك هو تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن. وهل أتي الدين إلا من مثل هذا التقسيم؛ والذي يدل على بطلان هذا التقسيم أن ابن رشد نفسه -كما سيأتي- يرى أن التأويل جريمة في حق الشريعة، وأنها الوسيلة التي بها تنهدم الشريعة، ثم ما يلبث أن يؤول بعض النصوص من جهة، ثم يسكت من جهة أخرى عن تأويلات المتكلمين، ويرى أن الحرمة ليست في التأويل نفسه، وإنما في إيصاله إلى الجمهور. فهل بعد هذا الاضطراب اضطراب؟!

ويرى ابن رشد رأياً بالغ الخطورة في هذا الجانب، وهو أنه يفترض في الجمهور أن لا تتجاوز عقيدتهم ظاهر القرآن وأنهم ينبغي أن لا يتجاوزوا في الفهم هذا الظاهر، والسؤال الذي أتعب المتكلمين من بعد وبه اشتغلوا، هل كان هذا الجمهور وعامة الناس يمكن أن يفهموا من ظواهر بعض النصوص القرآنية سوى التجسيم ماذا يمكن أن يفهم العامي من قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ وماذا يفهم من حديث: ينزل ربنا في ثلث الليل الأخير؟ وأمثالها من النصوص. فكيف جاز لابن رشد أن يقول إن فرضهم في الاعتقاد هو ما فهموه من هذا الظاهر؟ فهل يقر من أوصلته ظاهريته إلى التجسيم على هذا الذي وصل إليه؟.

وهذا الذي يقوله ابن رشد في غاية الخطورة على الشريعة، وإن كان هو يرى أن الذي قاله إنما هو لنصرة الشريعة، فإنه يجوز لنا أن نقول للعامة مثلاً: إن الله تعالى جسم أو أن علمه حادث أو أن إرادته حادثة؛ لأنهم لا يفهمون إلا ذلك بحسب الظاهر مثلاً، بينما تأمرنا الشريعة أن نقول للخاصة عكس ذلك بالمرة، فإن هذا بعيد كل البعد عن الحكمة.

وأما كون الناس على مراتب في الفهم، فهذا أمر لا ينكره أحد، ولكنهم على كل حال يجب أن يلقى إليهم نفس المفهوم ولكن هذا الالقاء يختلف بالإجمال والتفصيل، أما أن نثبت مفهوماً ما لطائفة وننفيه عن الأخرى أو نوجب للأخرى خلافه فإن هذا غريب كل الغرابة[1].

---

(1) الكاشف الصغير عن مواقع الغلط في كتب الفيلسوف ابن رشد، ص٤٥ بتصرف يسير، بحث غير منشور للأستاذ النجيب سعيد فودة.

والحاصل أن ما ذهب إليه ابن رشد في هذا الجانب ليس له عليه أي دليل، اللهم إلا أن يكون التحكم، وحسبك به في الخطأ موقعاً!

في إثبات الصانع:

حاول ابن رشد جهده في هذا الباب أن ينقض ما ذهب إليه الأشاعرة بعامتهم وخاصتهم، وليس نقده لأن ما ذهب إليه الأشاعرة خطأ يستحق النقض. وإنما ليبطل آراءهم فيثبت بعد ذلك آراء أرسطو، وكتاب مناهج الأدلّة كله قائم على هذه الفكرة، وإنما توجهت أبحاث ابن رشد إلى هذا الجانب، لأن الأشاعرة مع المعتزلة هم الذين نقضوا بنيان الفكر الفلسفي، والذي يمثل أرسطو جزءاً منه، فثارت حمية ابن رشد لأستاذه، فكتب الذي تراه في محاولة منه، لبيان أن أرسطو كان محقاً فيما ذهب إليه.

وليس من غرضي في هذا البحث أن أتتبع ابن رشد في كل ما يقول فإن هذا يطول وحسبي أن أقف عند بعض ما ذكره لعله يكون مغنياً.

أولاً: حاول ابن رشد إبطال مذهب الأشاعرة القائم على أدلة فحواها أن العالم حادث والحادث مركب من جوهر وعرض لا بد، فانبنى على ذلك أن الأجسام متركبة أصلاً من أجزاء لا تتجزأ، اجتمعت فصارت هكذا بقدرة الخالق وأن هذه الأجزاء تسمى الجواهر المفردة وأنها محدثة ولا ريب. فابن رشد شكك في هذه الطريقة من جهة أنها معتاصة -صعبة- لا يفهمها الماهرون في علم الكلام. وفي الحقيقة أن الجوهر الفرد وإن كان تصوره ذهنياً إلا أن انبناء هذا الدليل عليه في غاية الظهور وليس من الاعتياص في شيء، وأما أنه يعسر فهمه ويتعذر على عقول بعض الناس، فهذا من الأمور العادية؛ إذ ليس كل الناس على درجة واحدة في الفهم.

ثانياً: إن ابن رشد في هذا الفصل لم يرتض قيام الحوادث بإرادة قديمة، وذكر أنه لا بد من وجود واسطة محدثة بين الإرادة القديمة والمفعول الحادث، ولذلك تراه

يقول: والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور، ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بالأظهر منه أن الإرادة حادثة وذلك في قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾، وإنما كان كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم[1].

فتأمل هذا الكلام وانظر فيه جيداً فهل ترى هذا التناقض الذي فيه، ثم انظر في كتب العلماء، هل تجد فيها تناقضاً كهذا، في جملة أسطر غير متباعدة؟! ثم كيف يجوّز ابن رشد هذا التناقض على الشرع فتارة نراه يصرح بإرادة حادثة، وتارة يرى أن الحق عدم تصريح الشرع بشيء يخص هذه المسألة أصلاً. وانظر كيف لم يتنبه ابن رشد حينما ذكر أن الإرادة الحادثة في موجود قديم لا تناقض قدمه!

ومسألة الأشاعرة في هذا الجانب سهلة وليست معتاصة، وحاصلها أن الله تعالى أراد أزلاً حدوث أشياء معينة في أزمنة معينة، فعند وجود ذلك الزمان تنكشف إرادة الله تعالى بتحقق ذلك الأمر في نفس الوقت، فإرادة الله قديمة والفعل حادث، فما هي المشكلة في مثل هذا الأمر حتى يحتاج إلى كل ما ذهب إليه ابن رشد؟! ثم إن هذه الحوادث ليست قائمة بذات الله تعالى، ولذلك صح ما ذهب إليه الأشاعرة من أن القديم لا يقوم به حادث. ويبقى ما ذهب إليه ابن رشد في منأى عن أن يقابل تلك الأدلة. أما أن طرق الأشاعرة طويلة المقدمات وشاقة فهذا شيء لا علاقة له بكونها صواباً أو ليس كذلك.

ثم إن ابن رشد يوازن بين طرائق القرآن في الدعوة وطرائق المتكلمين، ولكأنما كان المتكلمون وهم يذكرون أدلتهم في منأى عن القرآن، أو أنهم في معاداة القرآن،

---

(١) انظر، كتاب الكشف، ص١١٦.

وهذا أمر غريب أن ينظر إلى طوائف المتكلمين هذا النظر المفضي إلى أشد النتائج فساداً. ومن هذا النظر يقع سوء الفهم بين هذه الطوائف.

ثالثاً: ولا يتوانى ابن رشد، إن في هذا الفصل أو غيره، عن وصف أدلة الأشاعرة على الخصوص والمتكلمين على العموم بأنها جدلية أو خطابية لا برهان فيها.

وقد تبين لي أن ابن رشد قبل أن يناقش الأدلة هذه يصفها بهذا الوصف كتقديم بين يديه، يذكره ليعلل به سبب اعتراضه أو نقده أدلة من سبقه. ثم إذا كانت الأدلة جدلية أو خطابية فلماذا يناقشها كل هذه المناقشة التي استوعبت معه عشرات الصفحات. إن هذا لمن العجب!

الوحدانية:

ذهب الأشاعرة إلى أن قوله تعالى (لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[1]، ذهبوا إلى استنباط دليل يسمى دليل التمانع من هذه الآية وحاصل هذا الدليل أو البرهان مايلي:

إن وجود إلهين يجوز عليهما الاختلاف وإذا جاز الاختلاف لم يخل ذلك من أحد الأقسام التالية:

١- أن يتم مرادهما جميعاً.
٢- أن لا يتم مراد واحد منها.
٣- أن يتم مراد أحدهما دون الآخر.

والأمران الأول والثاني مستحيلان والثالث دليل ألوهية من تم مراده وبطلانها عن الثاني.

ذكر ابن رشد هذا الكلام عن الأشاعرة فقط، وذكر أن هذا الدليل لا يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، وأنه ليس ببرهان، والجمهور لا يقدرون على

---

(١) الأنبياء، آية رقم ٢٢.

فهمه ثم ذهب في نقد الدليل بقوله إذا جاز على الإلهين الاختلاف جاز عليهما الاتفاق وهذا الاتفاق أليق بالألهية قال: وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع، وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال أن أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضاً أو لعلهما يفعلان على المداولة. إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور[1].

هذا هو كلام ابن رشد في هذا الباب وهو غير مسلم من وجوه:

الأول: أنه ظن أن الأشاعرة لم يعرضوا لاتفاق الإلهين. قلت: ولو أنهم لم يعرضوا على الحقيقة لكان لهم العذر في هذا لأن اتفاق الإلهين في مثل هذا يسقط إلهية كل منهما فلا حاجة أصلاً لمثل هذا الاتفاق. غير أن الأشاعرة تنبهوا إلى مثل هذا الباب وذكروه، فإنحاء ابن رشد باللائمة عليهم إذ لم يفطنوا لهذا الأمر -كما ذكره- من معضلات المسائل.

قال الباقلاني في الانصاف: فإن قيل فيجوز أن لا يختلفا في الإرادة. قلنا: هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين: إما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر لا تردإلا ما أريد، فيصير أحدهما آمراً والآخر مأموراً، والمأمور لا يكون إلهاً، والآمر على الحقيقة هو الإله، أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الآخر، ولو كان كذلك دل على عجزهما، إذ لم يتم مراد واحد منهما إلا بإرادة الآخر معه[2].

الثاني: أن ابن رشد نفسه قد نقض هذه الوفاقية قبل أن يصير إلى البرهنة على ثبوتها فقال: أما الآية فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص٣٣-٣٤، تحقيق الكوثري، ط٢، ١٩٦٣م مؤسسة الخانجي. وانظر كذلك ما ذكره الأستاذ سعيد فودة في الكاشف الصغير، ص٢٥ وقد قرره كذلك في الإرشاد، ص٥٣ الإمام الجويني، ومثله الغزالي والشهرستاني على ماذكره الأستاذ سعيد.

بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معاً أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً، وذلك منتف في صفة الإلهية، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد، فسد المحل ضرورة؛ هذا معنى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[1].

فتأمل كيف نقض ابن رشد نفسه في هذا الموضع البين، وما ذاك إلا لأنه توجه بكل ما لديه لمهاجمة المتكلمين على العموم والأشاعرة على الخصوص ومثل هذا يمكن أن ترى كثيراً.

ثم إن ابن رشد يقرر في أول الكتاب أن المتكلمين ذهبوا إلى أن من يخالف قولهم إما أن يكون على ضلال أو كافراً أو غير ذلك مما عزاه لهم، ثم ها هو ابن رشد نفسه يقع فيما ألصقه بهم فتراه بعد أن رد مذهب الأشاعرة يقول: فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا إليها الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري أعني: لا إله إلا الله، فمن نطق بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين الذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الإسم[2].

تأمل هذا الكلام وانظر كيف فعل ابن رشد رحمه الله وعفا عنه.

---

(1) انظر: الكشف، ص١٢٣.

(2) انظر: المصدر السابق، ص١٢٧.

القول في صفات الله تعالى:

أولاً: صفة العلم، وقد قرر ابن رشد فيها كلاماً خالف فيه المتكلمين عموماً والأشاعرة خصوصاً فقال: «وهذه الصفة هي صفة قديمة إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله المتكلمون إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً. وهذا أمر غير معقول إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً، إذا كان وقت وجوده بالقوة، غير وقت وجوده بالفعل. وهذا لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿وماتسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام: ٥٩).

فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع، وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العلم في الشاهد غير هذا المعنى... ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فإن هذه بدعة في الإسلام»[1].

فتأمل كلام ابن رشد وهو يتحدث عن الجمهور، وكأنهم لا دراية عندهم مطلقاً، والسؤال الذي لا بد منه هنا هل كان الجمهور الذين نزل فيهم القرآن بنفس المستوى الذي عليه الجمهور في كلام ابن رشد حتى يتنزل فهم القرآن على هذا الجمهور الجديد أم ماذا؟ وابن رشد، يقرر دائماً أن الكلام الذي يقوله هو الذي

---

(١) باختصار هذا وقد رد على جزئيات هذا الكلام كله السيد النجيب سعيد فودة في بحثه الموسوم بالكاشف الصغير، ص ٢٧-٢٩، وأنا أختصر هنا رده وأزيد عليه والله الموفق، ص١٢٩-١٣٠.

تقتضيه أصول الشرع، وينسى دائماً أن يقول إن هذا الأمر كذلك حسب ظنه هو، وليس بالضرورة أن يكون الحال في الواقع ونفس الأمر كما قرره ابن رشد.

ثم إن حصر المعرفة العامة لعموم المسلمين بأنهم لا يفهمون في الشاهد إلا عالماً كذلك فهذا مادخله في علم الله وصفاته، هل الأمر فيها أنها تكون كما يعرفه الناس في الشاهد؟ أم أن الذي ينبغي أن يكون أن ما يعرفه الناس في الشاهد يعد دليلاً على هذا الذي ليس في الشاهد؟ فلوجود هذا الذي في الشاهد وجب عليهم تصديق ما في الغائب لا أن الذي في الغائب، لا ينبغي أن يكون إلا كما هو الذي في الشاهد. ولا أدري كيف خفيت هذه المسألة على ابن رشد. ثم تأمل كلام ابن رشد في التالي من المسائل حتى تتضح لك صورة تقرير المسائل ونقدها عنده:

- إنه قال أولا إن صفة العلم قديمة ثم نقض هذا الكلام فيما بعد وذكر أنه لا يجوز علم المحدثات بعلم قديم.
- ذكر أن العلم يجب أن يكون تابعاً للموجود. وهذا في غاية الخطورة لما رتب عليه فيما بعد من أن الله تعالى لا يعلم الأشياء قبل حدوثها. وإن كان نقض هذا أيضاً فذكر أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون. فلماذا اتخذ ابن رشد هذا الأسلوب المتنافض؟ فمرة يثبت ومرة ينفي! ولم يسر في هذا على خط مستقيم!

والحق أن العلم صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى بها تنكشف الأشياء. ولا علاقة بين العلم والموجود إلا علاقة انكشاف وليست علاقة تبعية كما صورها ابن رشد.

والاستشهاد بالآية على أن الله لا يعلم الأشياء إلا وقت حدوثها استشهاد غريب، فليس هناك علاقة بين الآية في سياقها وهذا البحث الذي يبحثه ابن رشد، الآية في موضع تقرير أن الله تعالى يعلم الأشياء دقيقها وجليلها إنحاءً باللائمة على المشركين، وتخويفاً لهم أن كل ما يفعلونه فهو معلوم محصي، ولم تتحدث الآية لا من قريب ولا من بعيد عن طبيعة هذا العلم ومتى يكون.

- وأما قوله إذا كان علم الله للأشياء المحدثة بعلم قديم فهذا غير معقول. بل هو معقول لو فهم على وجهه الصحيح لا كما ذهب إليه ابن رشد. والفهم المعقول أن يقال إن صفة العلم من حيث هي صفة هي واحدة، ليس فيها تعدد ولا تغيير، لكن هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى لها تعلقات. فتعلق العلم بالشيء قبل وجوده على هيئة غير تعلقه بالشيء بعد وجوده. فمرد الاختلاف إذن قائم على التعلق وليس في نفس الصفة كما استشكله ابن رشد وذكر أنه غير معقول. فإذاً لا ينبني على ما ذهب إليه المتكلمون أن العلم متغير كما ظن ابن رشد. فاستشكاله لا ضرورة له أصلاً.

صفة الكلام:

حاول ابن رشد إبطال مذهب الأشاعرة والمعتزلة هنا، ولكن حاصل كلامه لم يذهب بعيداً وإليك بيانه.

١- ذكر أن صفة الكلام إنما تثبت من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع. وهذا غير سوي. قال الأستاذ سعيد في نقد هذا الكلام: إن قوله إن الكلام ثبت لله من قيام صفة العلم به، والقدرة معناه أن الكلام إنما ينسب إلى الله تعالى عندما يفعل بقدرته فعلاً دالاً على علمه القائم بنفسه، فالكلام من حيث وجوده صادر أصلاً عن القدرة لا عن العلم وهو من حيث النظر إلى دلالته معبر عن العلم لا عن القدرة[1].

٢- ذكر أن الأشعرية نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام. وهذا خطأ؛ فالأشعرية في هذا الباب قد أحكموا المسألة جيداً، إذ الكلام عندهم منقسم إلى قسمين الأول: كلام هو صفة المتكلم المتعلقة بذاته، وهذا الذي يسمى الكلام النفسي، وكلام دال على تلك الصفة. وهذا لا يسمونه صفة كلام، وإنما فعل

---

(1) الكاشف الصغير، ص٣٠.

كلام والأول هو الصفة، وفيما يتعلق بالله تعالى فالكلام النفسي عندهم هو الذي يقال له صفة الكلام، وأما ماعداه فهو فعل دال على تلك الصفة، أو هو أثر من تلك الصفة، وهذا لا علاقة له بالكلام من حيث هو صفة إلا أنه أثر لتلك الصفة. وبناء عليه ذهب الأشاعرة إلى أن صفة الكلام أعني الكلام النفسي -هي صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، وأما الكلام اللفظي- ألفاظ القرآن- فهي دالة على تلك الصفة، لا أنها عين تلك الصفة؛ فالمدلول عليه قديم والدال محدث، هذا هو حاصل مذهب الأشاعرة الذي كان فيما أحسب أعدل المذاهب. والعجب أن ابن رشد خاصم الأشاعرة لكنه وصل إلى ما قالوا به فقال: قد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه[1].

ثم تأمل بعد ذلك ماذا قال عن الأشاعرة والمعتزلة فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام، والمعتزلة، لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس وفي كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على مالاح لك من قولنا[2].

ولو أن الأشاعرة والمعتزلة كان هذا كلامهم الذي بنوا عليه أدلتهم لصح ما ذهب إليه ابن رشد، ولكن الأشاعرة لم يكن مذهبهم كما صوره ابن رشد هنا أن الكلام هو ما يكون قائماً بالمتكلم بإطلاق، هذا يصح فيما ذهبوا إليه بشأن الصفة القديمة، لكنه لا يصح بإطلاق، وأما المعتزلة فيصح ما ذهب إليه ابن رشد عنهم، لأنهم لا يرون الكلام إلا كذلك. وعبارات ابن رشد تحتاج إلى قليل من التقييد والإيضاح رحمه الله. وخلاصة مذهب الأشاعرة هو ما صوره الإمام البيضاوي في الطوالع حيث قال: (في إثبات الكلام تواتر اجماع الأنبياء عليهم السلام واتفاقهم على أنه

---

(1) انظر: الكشف، ص١٣٢.

(2) انظر: الكشف. ص١٣٣.

سبحانه وتعالى متكلم، وأنّ ثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه فيجب الإقرار به. وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافاً للحنابلة والكرامية، أو بغيره خلافاً للمعتزلة، بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المغايرة للعلم والإرادة؛ لأنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته لما يخالف علمه محال، والإطناب في ذلك قليل الجدوى، فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول[1].

وأعلم أن مسألة الكلام قد طول الكاتبون فيها الكلام، وقد كتب الشيخ محمود أبو دقيقة فأجاد وأحسن وهذا خلاصة ما ذكره، قال رحمه الله: وبالجملة فالمذاهب في مفهوم الكلام وكونه قديماً أو حادثاً أربعة: مذهب المعتزلة: وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة وأنها حادثة. ومذهب الحنابلة: هو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة؛ وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى، ومذهب الكرامية: وهو أن كلام الله تعالى هو القدرة على القول، والقول هو الألفاظ المقروءة الحادثة القائمة بذاته تعالى، ومذهب الأشاعرة: هو أن لله كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت قائماً بذاته تعالى.

والناظر في هذه الأقوال نظراً صحيحاً يتضح له أن قول الحنابلة لم يستند إلى شبهة فضلاً عن دليل، فإنه لا معنى للقول بقدم كلمات بينها ترتب التقدم والتأخر عند الشروع في المتأخر ينقضي ذلك المتقدم. فهذا قول ينفيه العقل، ولا يساعد عليه نقل. كذلك قول الكرامية بالتفرقة بين الكلام والقول، وتجويز قيام القول الحادث بذاته تعالى لم يستند إلى دليل بل الدليل ينفيه ويبطله، فقد ثبت بالدليل القطعي أن الحوادث لا تقوم بذاته تعالى. والتفرقة بين الكلام والقول على الوجه الذي قالوه لم يعرف في اللغة ولا في العرف ولا قام عليه دليل عقلي. ولم يبق بعد ذلك إلا قول المعتزلة إن كلام الله المنتظم من الحروف والكلمات، وإنه حادث،

---

(1) طوالع الأنوار للبيضاوي بحاشية مطالع الأنظار للأصفهاني، ص ١٨٣، ط١، سنة ١٣٢٣هـ بالمطبعة الخيرية.

وقول الأشاعرة إن كلام الله تعالى هو الصفة النفسية إلى آخر المعنى السابق وإنه قديم. وهذا الخلاف بين هاتين الفئتين عند التأمل راجع إلى إثبات كلام نفسي لله تعالى ونفيه. فالأشعري يثبته والمعتزلي ينفيه. أما كون الكلام اللفظي حادثاً فلا نزاع فيه بين هاتين الفئتين. كذلك كون الكلام النفسي قديماً لا نزاع فيه لو ثبت لله تعالى فحينئذ تتحرر نقطة النزاع هكذا: هل لله كلام نفسي يغاير الكلام اللفظي؟ قالت الأشاعرة: نعم، وقالت المعتزلة: لا[1]. وهذا كلام مختصر مفيد والتطويل الزائد كله لا يفيد والله المستعان.

وقبل أن أغادر هذا الموضوع لا بد من تسجيل أمر غريب أغرب فيه ابن رشد حيث ذهب مذهباً لا أظن أحداً يوافقه عليه؛ إذ قال: (وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله)[2] لعمرك إن هذا الأمر الذي وقع فيه ابن رشد، لا ينبغي لذي علم الوقوع فيه، وفيه من الخطورة على الدين ما لا ينبغي السكوت عليه فهو:

١- يقر بوضوح تام أن الكلام فعل.
٢- يرى أن الإلهام الذي في أنفس العباد العلماء من كلام الله وأي شيء أخطر على العقيدة من هذا والذي يليه.
٣- إن القرآن إنما هو إلهام برهاني حصل للنبي، وإلا كيف صح عنده أن يكون القرآن كلاماً لله بناءً على تلك المقدمات الفاسدة! ولعمرك إن هذا الكلام من أبطل الباطل وأنا لا أريد أن أتعجل إساءة الظن بابن رشد فالكلام هذا يشبه الردة والعياذ بالله. غير أنه مما يشوش على هذا التأني أمران اثنان:

---

(١) كتاب التوحيد / محاضرات ألقيت بكلية أصول الدين بالأزهر / للأستاذ محمود أبي دقيقة ٢ / ١٢٨-١٣٠ طبع بمصر ١٩٣٤م.

(٢) انظر: الكشف، ص١٣٣.

الأول: ما ادعاه ابن رشد من المبالغات في حق أرسطو.

الثاني: ما نقله الدكتور محمد الجامي عن ابن رشد من أنه يرى أن الفلاسفة هم أنبياء الطبقة العالمة[1].

وهذا إن صح تكون بلية ما بعدها بلية، فإنا لله وإنا إليه راجعون. ولعل المتأمل في الكتاب، برمته وما نقل عن ابن رشد، لا يعدو أن يقول إن هذه السقطة من ابن رشد هي جزء رئيس من هدف الكتاب، إذ إن هدفه الرئيس الحط من مذهب الأشاعرة والمتكلمين عموماً والإعلاء من شأن الفلاسفة وبالتحديد مذهب أرسطو الذي عشقه ابن رشد عشقاً لا تكاد تجد له نظيراً.

علاقة الصفات بالذات:

يقول ابن رشد: فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون إنه عالم بعلم زائد على ذاته وحي بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً لأنه يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم[2].

ثم ذكر بعد ذلك أن مذهب الأشاعرة هو بعينه مذهب النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة بناءً على أن تعدد الصفات وقدمها يعني تعدد الآلهة!! وكلام ابن رشد هنا مليء بالمغالطات وذلك:

١- أنه قال إن الأشاعرة يسمون هذه الصفات معنوية، والصحيح أنهم يسمونها صفات معاني لا معنوية إذ معنى المعنوية؛ ليست إلا نتيجة إتصاف الله بصفة من صفات المعاني فالصفات المعنوية هي الأحكام التي تترتب على ثبوت صفات المعاني.

---

(١) العقل والنقل عند ابن رشد، ص١٦، طبع الجامعة الإسلامية، ط٣، سنة ١٤٠٤هـ، وقد حاولت العثور على هذا النص لكني لم أفلح والرجل في ذاك الكتاب لم يوثق أقوال ابن رشد.

(٢) الكشف، ص١٣٤.

٢- أن الأشاعرة لم يقولوا بثبوت تلك الصفات لله كما هي ثابتة في الشاهد، وإنما استدلوا بالشاهد على عدم معرفة وجود موصوف بالصفة، أو أن الموصوف شيء وصفته شيء آخر لا أن ذلك هو كما في الشاهد.

٣- كيف جاز من ابن رشد أن يجعل إثبات صفة وموصوف هو اثبات للجسم؟ وماذا يقول في الآيات القرآنية الكثيرة التي تتحدث عن الذات الإلهية وبعض أوصافها؟ فهل يقال مثلاً في قوله تعالى ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ إنها إثبات جسم لأن الله أثبت ذاته وأضاف إليها الصفة.

٤- ليس في قضية إثبات الصفات لا حامل ولا محمول بالمعنى الذي أراده ابن رشد حتى رتب عليه وصف الجسمية؛ إذ غاية الأمر في الموضوع هو إثبات شيء بشيء، لا أن المثبتين كل واحد قائم بنفسه حتى تصير كما قال ابن رشد، وإنما هي أوصاف حقيقية وصف الله بها نفسه، فنحن نصفه بها بناءً على ذلك، ثم إنه لا يقال إن الصفات الإلهية أعراض ولا عن الذات الإلهية بأنها جوهر، وإنما هذا من خصائص الشاهد المرئي فنسبة ذلك إلى الله تعالى ليست إلا تحكماً.

٥- ذهب ابن رشد إلى تنظير مذهب الأشاعرة بانحراف النصرانية سالكاً في ذلك سبيل خصوم الأشاعرة الذين عزوا المسألة إلى ذلك، ولعمر الحق إنها لفرية مافيها مريه! فأين الثرى من الثريا وأين هذا من ذاك؟ وعجباً كيف لم يفطن ابن رشد إلى أن الأقانيم الثلاثة المثبتة عند النصارى كل واحد منها منفصل بالذات عن الآخر فأين هذا من إثبات صفة لموصوف؟!

وختم ابن رشد هذه المسألة بقوله: الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه ليس يحصل للجمهور في هذا يقين أصلاً. ثم ذهب إلى أن الجمهور هنا يشمل الطائفتين»[١] هذا هو حاصل ما ذهب إليه ابن رشد، ولا أدري

---

[١] الكشف، ص١٣٥.

ما الفرق بين هذه النتيجة وماذهب إليه الأشعري في قوله المشهور: لا يقال لصفات الله هي هو ولا غيره[1]، الفرق أن كلام الأشعري يؤدي إلى تلك النتيجة لكن بعبارة تتلاءم مع عقلية أهل العلم، وما ذهب إليه ابن رشد يناسب عقلية العوام، فعلام إذن يهوّش ابن رشد هذا التهويش الذي ليس له ما يدعمه ولا يؤيده سوى أوهام علقت بذهنه فسخّر منها سهاماً ضرب بها جوانب مذهب الأشاعرة؟!

نفي المماثلة عن الله:

هذا فصل من فصول تالية تحتاج إلى متابعة ابن رشد فيها كلمة بكلمة، ولا أحسب أني سأصنع هذا لأنه ليس من مقصودي نقض الكتاب بقدر ما هو بيان مواضع منه تحتاج إلى نقد، لنعرف فيما بعد إلام يسعى الذين عدّوا هذا الكتاب ثورةً في الإصلاح العلمي والاجتماعي.

وإنما أريد أن أقف مع قوله هنا: «إنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق. وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، وهذا هو معنى قوله عليه السلام «إن الله خلق ادم على صورته»[2].

وهذا الكلام من ابن رشد خروج عن حد التدليل على العقائد؛ إذ إن موضوع المماثلة لا يستدل على عدمه بالفطرة. ثم ماهي هذه الفطرة التي انغرزت فيها مثل

---

(1) ابن فورك، مقالات الأشعري، طبع دار المشرق، بيروت، بتحقيق دانيال جيما ريه، ص٣٨.

(2) الكشف، ص١٣٧.

هذه الأفكار؟ لم يوضح ابن رشد حقيقة هذه الفطرة التي تعد منبعا لمثل هذه العقائد، ولم يبين لنا لماذا لم تظهر ثمرة هذه الفطرة حين لم يفهم جمهور ابن رشد إلا أن يكون الله جسماً كما سيأتي بيانه بعد قليل، لماذا ظهرت الفطرة هذه في هذا الجانب ثم لم تظهر في جانب آخر؟ مع أن الأصل الاطراد للحاجة الداعية إلى ذلك. هذا مالم يفهمنا إياه ابن رشد، ولا في كلامه ما يدل عليه.

وكيف جاز لابن رشد أن يدعي أننا إنما استدللنا على بعض صفات الخالق بما هو من صفات أشرف المخلوقات. وأين هي هذه الصفات التي لم يذكرها الله لنفسه، واستدللنا نحن على وجودها من النظر في صفات المخلوقين. أليس من المعلوم بداهة وبالبرهان لدى جميع أهل العلم أن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله؟ وأنه ليس من صفات الله ولا صفة واحدة ثبتت بالاستدلال عليها من صفات البشر؟ إن هذا لمن العجب!

في نفي الجسمية:

هذا فصل من الفصول التي يخرج مستغرباً من نتيجة ما توصل إليه ابن رشد فيها، ويرى الناظر لأول وهلة أن ابن رشد قد اضطرب رأيه فيما ذكر.

أثار أولاً سؤالاً يقول: ما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أم هي من المسكوت عنه؟ فأجاب بهذا الجواب، قال: «نقول إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح باثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل الخالق المخلوق، كما فضله في صفة الإرادة والقدرة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتم وجوداً؛ ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا

يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم. والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات. . »[1].

وهذا الكلام على غرابته فيه كل الخطر على عقيدة الإسلام، فابن رشد ذكر أن الشرع سكت عن وصف الله بالجسمية، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وهذا قول عجب، فأين منه قول الله تعالى: ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ وقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، هل سكت الشرع عن الجسمية مع مثل هذه الأدلة؟ ثم إن ابن رشد قال بعد ذلك: إن الشرع أقرب إلى التصريح باثباتها، وهذا استنتاج مبني على نظر الضعفاء من الجمهور لمثل هذه الأدلة، ثم لم يعد ابن رشد أن ذكر كلاماً جديداً فيه أن الشرع لم يصرح فيها بنفي ولا إثبات! فتحصل لك من كلام ابن رشد ثلاثة أمور:

الأول: أن الشرع سكت عن هذا الأمر.

الثاني: أن الشرع أقرب إلى التصريح به. ولم يقل بالتصريح؛ لأنه لا تصريح في الحقيقة، وإنما هناك توهم بالتصريح بسبب طريقة النظر إلى بعض الآيات القرآنية التي فيها ذكر اليد والوجه مثلاً.

الثالث: أن الشرع لم يصرح فيها بنفي ولا إثبات.

هذه هي محصلة كلام ابن رشد في هذا الباب والناظر إليها يظن أنها عبارات متناقضة. وفي الحقيقة أنها ليست متناقضة؛ ذلك أن الثالثة منها محصلة للأولين، فعند طلب الإثبات أو النفي صراحة لم يجد ابن رشد هذا ولا ذاك.

وعند النظر في بعض الآيات يلوح توهماً من بعضها أن فيها شيئاً من التصريح أو ما يقرب منه، وهذه وجهة نظر لا حقيقة ما في الكتاب، ولكن تعبيرات ابن رشد كان ينبغي أن تكون أكثر وضوحاً في هذا الباب الخطر. فأما أن الشرع سكت فهذا السكوت ليس بينا مع مثل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فهذا إن لم يكن

---

[1] ص١٣٨-١٣٩ وقد ناقش الأستاذ النجيب سعيد فودة هذه الأفكار بدقة في ص٣٥-٤٢ وفيما ذكر فيما يلي مستفاد من ذلك المكان وفيه بعض الزيادة.

تصريحاً فهو قريب من التصريح الذي صرح به ابن رشد في الأمر الثاني. وأما أنه قريب من التصريح بالإثبات لأن بعض الآي يوهم هذا الأمر، فليس هذا من المقبول على إطلاقه، فهذه الآيات توهم الجسمية عند من لم يحقق النظر في شأن الألوهية، ولذلك سارت طوائف المسلمين جيلاً عن جيل ينفون عن الله هذه الصفة، بخلاف ما ذهب إليه ابن رشد من أن كثيراً من أهل الإسلام صاروا إلى إثبات الجسمية. فالأمر ليس كذلك، وإنما الذين ذهبوا إلى مثل هذا المذهب هم الكرامية والمجسمة وبعض الحنابلة وليس هؤلاء هم بأهل الإسلام ولا حتى كثيراً منهم، وهؤلاء فئة من القلة بمكان. ولا أدري كيف صاروا عند ابن رشد هم أهل الإسلام بهذا الإطلاق الواسع.

لكن ماهي الأسباب التي دعت ابن رشد إلى مثل هذا التفكير الغريب؟ إنه يقول: إنه إذا سئل عن مثل هذا السؤال ينبغي أن يجيب بقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وينهى عنه لثلاثة أمور:

الأول: إن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث.

الثاني: إن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم.

الثالث: أنه إذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك[1].

هذه هي الأمور الثلاثة التي احتج بها ابن رشد لإظهارهذا القول. ولكن هل في واحد منها ظهور وقوة حتى يكون قوة لغيره؟

أما الأمر الأول فإنه ينبني عليه أن الجمهور وعموم الناس مطالبون بالأدلة التفصيليةفي العقائد. ولم يقل بهذا أحد، بل لا يعلم إلا أن الواجب في حقهم هو

---

(1) الكشف، ص١٣٩-١٤٠.

الاعتقاد الإجمالي ضمن دائرة ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ وإذا كان الأمر على ذلك سقط اعتماد ابن رشد على مثل هذا الأمر.

وأما الأمر الثاني: والذي خلاصته أن الجمهور لا يعرفون الموجود إلا بتلك الأوصاف. والسؤال الذي يلح إلحاحاً شديداً هنا هو هل الجمهور تبع للشريعة أم أن الشريعة تبع للجمهور؟ فهل إذا اعتقد الجمهور اعتقاداً فاسداً يلزم من هذا أن الشريعة يجب أن تساير الجمهور في ذلك الاعتقاد الفاسد وتجري عليه؛ لأن الجمهور لا يعرف إلا هذا؟ أم أن الجمهور وغير الجمهور يجب أن ينصاعوا للاعتقادات الواردة في الشريعة، وعليهم إذا كانوا يعتقدون فاسداً أن يصححوا هذا الاعتقاد وفق ماجاءت به الشريعة؟ وإلا لا يصبح للشريعة أي معنى إذا كانت لا بد أن تبقى حبيسة آراء الجمهور واعتقاداتهم، وأي معنى للإصلاح يبقى بعد ذلك؟ والحقيقة أن ابن رشد لم يكن موفقاً في هذا الطرح على الإطلاق.

وأما الأمر الثالث: فيجاب عنه أولاً بأن الأمر غير صحيح وأي شكوك هذه التي إذا نفينا الجسمية عرضت للشريعة شكوك في المعاد، ماهي إلا أخيلة وتوهمات لا تمت إلى الشك بصلة فكيف يراها صاحب العقلية الفلسفية الكبيرة شكوكاً وهي ليست كذلك؟

لا يظهر لي إلا أن ابن رشد قد صوب فكره ضد المتكلمين، وسيطرت عليه روح رفض أقوالهم، فغفل عن الدليل وعن غير الدليل، وصار يستدل بما لا يصح أن يكون دليلاً في سبيل دعم وجهة نظره الخاطئة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم. وهذا الكلام السابق الذي ذكره ابن رشد وذكر ما فيه مما سماه حججاً هو كله مجرد دعاوى منقوضة واحدة واحدة، غير أني سأقف عند ما صوره ابن رشد من حجج سمعية، متحصلة من أن ما وقع في القرآن من بعض الآيات يوهم التجسيم. لنتأمل جميعاً ما ذكره النسفي في تبصرة الأدلة حيث قال: «فأما تعلقهم بتلك الشبهة السمعية، فنقول: لا بد في حلها من تقديم مقدمة، فنقول إن هذه الألفاظ الواردة

في الكتاب، والسنن المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه، وكون الباري تعالى جسماً متبعضاً متجزئاً كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر، والحجج العقلية التي بينّاها غير محتملة، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى. وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها على ما حملت المجسمة والمشبهة وإثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل والمعقول. وكلها حجج الله. ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل بمآخذ الحجج ومقاديرها، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه، عالم لا يجهل، ولو حملت هذه الآيات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج، وذلك ما تقتضيه الحكمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالاً ممتنعاً. وكذا قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ آية محكمة غير محتملة للتأويل. فحمل تلك الآيات على خلاف هذه وإثبات المشابهة بينه وبين جميع الأجسام، في التركب والتبعض والتجزؤ والتناهي وإثبات الحدود والجهات إثبات المناقضة بين آيات الكتاب. وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف وبه أثبت الله تعالى كون القرآن من عنده. وثبوت المناقضة أوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. فالمجسمة لما جوزوا إثبات التناقض في القرآن كانوا بين أمرين: إما أن جعلوا القرآن من عند غير الله، وإما أن نسبوا الله تعالى إلى الخطأ بجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره حيث ثبت الاختلاف ولم يكن من عند غيره، وكلا الأمرين كفر صريح»[(١)].

وهذا كلام من أحسن ما يرد به على ماذهب إليه ابن رشد، رحم الله الجميع.

ثم بعد ذلك طاف ابن رشد بكلام كثير، أكثره لا تجد له ساقاً يقوم عليه، فهو مثلاً صرح بأن الأشاعرة والمعتزلة صرحوا بنفي رؤية العباد لربهم[(٢)].

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ١ / ١٢٩ مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي -دمشق.

(٢) انظر: الكشف، ص١٤٠.

وهذا بيّن الفساد من جهة الأشاعرة وصحيح من جهة المعتزلة. إذ من المعلوم أن مذهب الأشاعرة بضد هذا الذي أطلقه ابن رشد.

وبعد ذلك ذكر أنه ينبني على نزول الوحي من السماء أن الله تعالى في السماء[1]، وهذا أيضاً بيّن الفساد، إذ هو إلزام بما لا يلزم؛ فأي تلازم بين نزول الملائكة من السماء وكون الله تعالى فيها، ولكنه زعم هذا الزعم لما رتبه من إثبات الجهة المستلزم برأيه هذا الأمر كما سيأتي توضيحه بعد قليل.

ثم قال بعد ذلك: «وإذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة»[2]، وهذا من ابن رشد دوران إلى حقيقة مذهبه في نصرة رأي أرسطو في هذا الباب كما سبق بيانه.

ثم تأمل معي هذا الاستنتاج الذي بلغ الغاية في الغرابة قال ابن رشد وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور أن المكان (نظراً لـ) انتفاء هذه الصفة عن النفس، أعني الجسمية لم يصرح للجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (الإسراء: ٨٥)، وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في محاجة الكافر حين قال له: ﴿ربي الذي يحيى ويميت قال أنا أحيي وأميت﴾ (البقرة: ٢٥٨) لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية.. ولا يكتفي النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم، بل قال عليه السلام: «إن ربكم ليس بأعور) فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفي عند كل أحد وجودها ببديهة العقل في الباري سبحانه، فهذه

---

(١) انظر :الكشف، ص١٤٠.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي انبأ المصطفى أنه ستفترق أمته إليها»[1].

وكلامه السابق كله أوهام يحسبها ابن رشد ماءً وهي كالسراب يحطم بعضه بعضاً فأول وهم أنه جعل النفس هي الروح والأمر مختلف، ثم إن سؤال المشركين عن الروح ليس بالضرورة عن كونها جسماً هي أم غير جسم بل الأسئلة والاحتمالات كثيرة وفي التعبير القرآني غناء وأي غناء جمع كل الاحتمالات فما افترضه ابن رشد هنا مجرد تحكم.

وأما الاستدلال بمحاجة الخليل عليه السلام بقوله: (ربي الذي يحيى ويميت) فليس الأمر فيها على ما ذهب إليه ابن رشد بل الأمر مختلف تماماً وذلك[2] أن سيدنا إبراهيم صلى الله عليه وسلم لم يكن ليقول لواحد يدعي أنه الرب مناقشاً إياه: الرب ليس بجسم، لأن هذا لا يفيد في تلك الحالة وبيان ذلك: أن الكافر لما ادعى الربوية لنفسه علم سيدنا إبراهيم أنه لا يعتقد بأن الرب يجب أن يكون غير مشابه للناس وعلم أنه لا يعتقد أن الرب يجب أن لا يكون مولوداً، وعلم منه أنه لا يعتقد أن الرب لا يكون محتاجاً إلى غيره من الجنود والسحرة والمعاونين وغير ذلك فلما كانت هذه هي حال ذلك الكافر لم يكن من المناسب لإبراهيم عليه السلام أن ينكر عليه باستعمال مالا يسلم هو به، مع أن ذلك كله منفي عن الله باتفاق الجميع، ومن ضمن ماهو منفي عن الله كونه جسماً ولكن الموضوع موضوع مناظرة، والمناظرة يستعمل فيها لإفحام الخصم المقدمات التي يسلم بها، لا المقدمات التي ينكرها، ولذلك استعمل سيدنا إبراهيم عليه السلام المقدمة التي يسلم بها هذا الكافر، وهذه المقدمة هي القدرة على الخلق كالأحياء والإماتة فلذلك قال له:

ربي الذي يحيى ويميت، فقال الكافر: أنا أحيي وأميت، وهذا الإدعاء من الكافر لا يتم له إلا إذا كان يدعي القدرة على مطلق الخلق لأن القادر على الإحياء

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص١٤١-١٤٢ بتصرف يسير.

(2) هذا الجواب للأستاذ النبيه سعيد فوده في نقده على هذا الكتاب ص٢٩ وما بعدها.

والإماتة قادر على جميع الأفعال الأخرى لأنها من جنس واحد، فلما عرف منه سيدنا إبراهيم هذا الادعاء استعمله ضده فقال: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، وذلك لأن الأفعال واحدة والقادر على فعل يجب أن يقدر على ماهو من جنسه فلذلك بهت الذي كفر، والبهت هو أشد أنواع الإفحام في المناظرات، وذلك لأن سيدنا إبراهيم عليه السلام استعمل مقدمة اعتمد عليها الخصم في معارضته في مذهبه الذي يذهب إليه. هذا هو أصل مناظرة سيدنا إبراهيم عليه السلام للكافر، وهكذا يجب أن تفهم لا كما ذهب ابن رشد.

وفي تفسير الإمام الرازي أن دليل إبراهيم عليه السلام كان في غاية الصحة وذلك لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين، والإحياء والإماتة كذلك؛ لأن الخلق عاجزون عنهما[1].

وأما ما احتج به من أمر الدجال فأمره بيّن، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم صرف أنظار الناس إلى ما يهمهم في هذا الجانب من بيان أن ما يأتي به من الأفعال لا تدل على الهيئة، ذلك أن الدجال سيأتي بالأفعال العجيبة التي لا يقدر عليها الخلق؛ فلذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، واكتفى ببيان صفة نقص فيه. ثم يظهر أن موضوع الجسمية في ذلك لا داعي له، لأن الموضوع بحاجة إلى شيء آخر. ثم إن ابن رشد بعد أن ذكر أن الشرع لم يصرح للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم سأل نفسه هذا السؤال وقال: فما عسى أن يجابوا به في جواب ماهو؟ فقال: الواجب أن يجابوا بجواب بالشرع فيقال لهم: إنه نور فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (النور: ٣٥) ثم استشهد ببعض الحديث[2].

---

(١) تفسير الرازي ٧ / ٢٥ طبع دار الفكر. -

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٤٢.

فتأمل هذه المغالطة العجيبة[1]، ذلك أن الله لم يصف نفسه بالنور فقط بل أخبر عن نفسه أنه نور السموات والأرض ولم يقل إنه نور مطلقاً من كل قيد وما جاء في بعض الآثار والأحاديث بالإطلاق فيجب حمله على هذا التقييد حتى لا يحصل الاضطراب في الأدلة القرآنية، وفرق كبير بين قولنا الله نور وقولنا الله نور السموات والأرض. . فالله ليس هو ذاته نور، ذلك أنه أخبر عن كونه نوراً بقيد الإضافة إلى السموات والأرض، وهذا معناه أنه لا يطلق عليه أنه نور إلا بالمعنى الإضافي، وما هو معنى إضافي لا يقال عنه إنه أطلق على الله على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فإن هذا أمر بعيد جداً لأن الذات ليست أمراً إضافياً وإطلاق النور على الذات إنما جاء لمعنى إضافي فكيف يقال إن النور أطلق على الذات لبيان حقيقتها. فما نحا إليه ابن رشد أمر في غاية الغرابة.

القول في الجهة:

تحت هذا العنوان من البحث ذكر ابن رشد أن إثبات كون الإله جسماً هو ما يناسب الجمهور ثم بنى على هذا الأمر الخطير إثبات الجهة لله تعالى وحاول جاهداً بكل ما أوتي من قوة أن يجد لكلامه مساغاً فلم يستطع إلا أن يدعي أن إثبات الجهة لا يستلزم إثبات المكان مع أن هذا اللزوم بيّن لا يكاد يخالف فيه أحد، غير أنه مالبث أن قرر أشياء نقلها من كتب غير المسلمين ومن أحوال غيرهم كذلك ليؤيد ما ذهب إليه في هذا فوقع في التناقض، وفيما حاول أن يفر منه وهذا مجمل في بيان مذهبه:

١- ذكر أن المسلمين من أول أمرهم كانوا يثبتون الجهة ولم يزالوا على ذلك حتى نفتها المعتزلة.

٢- أن الشرائع كلها مبينة على أن الله في السماء.

---

(١) انظر ما كتبه الأستاذ النجيب سعيد فودة ص ٤١ وما بعدها، وانظر ما كتبه الرازي في التفسير عند هذه الآية ٢٣ / ٢٢٤-٢٣٢ فإنه كاف شاف.

٣- زعم أن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء.
٤- نقل عن الآراء القديمة هذا القول: قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة ثم ذكر أن الموضع ليس هو المكان ويريد بذاك الموضع خارج العالم أو سطحه الخارجي[١].

هذا هو خلاصة ما أراد وأغرب شيء وكله غريب ما نقله عن الأمم السالفة وذكر أنه يؤيد به عقيدة الإسلام.

وكلام ابن رشد كله لا يصلح دليلاً على إثبات الجهة إذ أن إثبات الجهة يستلزم المكان والانحياز، وهما أمران لا يليقان بالله ثم تأمل كيف أغرب ابن رشد حين قرن بين الله والملائكة وأن السماء لهم مسكناً فأما الملائكة فمعلوم بالشريعة أنهم من سكان السموات على الحقيقة فكيف تكون السماء مسكناً لله ثم يقال إن هذا لا يستلزم المكان وما استشهد به ابن رشد من مثل أن الله ينزل الوحي والملائكة من السماء إلى الأرض فليس بين هذا الأمر وإثبات الجهة أي علاقة فالحديث يتحدث عن جهة نزول الوحي ولا يعني هذا أن لله جهة هي تلك إذ من المعلوم بالشريعة أيضاً أن السموات وما فيهن بالنسبة للعرش كحلقة في فلاة فكيف يفهم ابن رشد وغيره أن الله في السماء بناء على هذا المعنى؟

ثم أخيراً تأمل كيف أغرب ابن رشد ولم يتنبه إلى أنه لا يجوز أن يقال إن الله روحاني علاوة على أن هذا من منهاج غير المسلمين الذين استشهد بأقوالهم في أخص خصائص الأمة الإسلامية.

وفي ختام فصل التأويل[٢] فسر ابن رشد قول النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتي على ثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة قال: يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تأول تأويلاً صرحت به للناس.

---

(١) انظر: الكشف، ص ١٤٥-١٤٨.

(٢) انظر: الكشف، ص ١٥٠.

فتأمل هذا الكلام كيف يتفق مع عنوان هذا الفصل الذي هو (التأويل مزّق الشرع) ثم يقول ابن رشد إن الخطورة هي التصريح بالتأويل للناس وليس الأمر في ذات التأويل. ثم إن هذا التفسير من ابن رشد جنوح عن هدى المصطفى صلى الله عليه وسلم إذ فسر الفرقة الناجية بقوله في ذاك الحديث عندما سأله أصحابه رضوان الله عليهم فأجابهم بأن النجاة تكمن في اتباع ما أنا عليه وأصحابي. فهل يتوافق تفسير ابن رشد مع هذا التفسير؟ وكيف يتم هذا مع أن هناك آيات عدة اتفق العلماء على عدم الأخذ بظاهرها وصرف الظاهر إلى معنى مجازي تحتمله اللغة، فهل هذا إلا التأويل! ثم إنهم صرحوا بهذا التأويل للناس ولم يخفوه على أحد فأين ابن رشد من هذه الحقيقة.

إنكار الأسباب جحود للصانع:

تحت هذا العنوان تفنن ابن رشد في النعي على الأشاعرة الذين درجت كتبهم على التصريح بأن العالم كان يجوز أن يكون على غير هذه الحالة التي هو فيها فلما كان كذلك دل على وجود مخصص خصصه بهذه الحالة وذاك هو الخالق تعالى.

ابن رشد سجل هذا وخلص إلى أن القول بالجواز أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه(1).

والحقيقة أن وجه المغالطة في كلام ابن رشد هو الخلط بين الإمكان والتجويز العقلي وبين الأمكان والتجويز الشرعي إذ لا علاقة بين الأمرين. والخلط بينهماهو الذي يتسبب عنه ماذهب إليه ابن رشد، فإذا قيل بجواز كون العالم على غير هذه الهيئة فليس معناه أن هذا لازم أو أن حكمة الخالق منتفية إذ المسألة بحث في التفريق بين الجائز والواجب فما دام الأمر جائزاً فتخصيصه بحال معينة يدل على وجود مخصص وهنا يأتي إثبات الحكمة وهل يعقل أن ينفي أحد الحكمة والله قد صرح

---

(1) انظر: الكشف، ص ١٦٦-١٦٩.

بها بقوله في غير ما آية: (والله عليم حكيم) هذا مالا يمكن إلا في عقل من لم يعقل من الشرع شيئاً.

وأنا أكتفي عند هذا الحد لئلا يطول البحث بي كثيراً؛ ذلك أني لم أقصد تتبع الكتاب من أوله إلى آخره، وما بقي شيء كثير يحتاج كلاماً كثيراً.

وبعد، فقد كانت تلك قراءة متأنية لمباحث في كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**، وهي وإن كانت نقدية إلا أن الباحث لا ينبغي له أن يغض الطرف عن بعض الإشارات والفصول المضيئة في هذا الكتاب من أمثال مباحث الأدلة على وجود الله مثلاً.

غير أنه مما يؤسف له أن يكون الكتاب بهذه الكيفية التي حاول ابن رشد فيها أن يهدم بنيان بعض من أفكار ومذاهب بعض الفرق الإسلامية لا لشيء إلا لأنها تعارض بعض ماقام في ذهنه، دون أن يفسح أي مجال لآراء الخصوم أن تأخذ موقعها من البحث. وابن رشد وإن حاول في كثير من المحاولات أن ينقد وينقض إلا أنه لم يأت ببديل يسلم له وياليته جعل رأيه رأياً آخر في ساحة التقاول الكلامي الإسلامي ولكنه ضاق ذرعاً بآراء من خالفه. انظر إلى سماحة ابن رشد في عرض مذاهب الفقهاء وكيف أورد أقوالهم بسعة قل نظيرها. وتأمل ابن رشد كيف ضاق بمذاهب المسلمين لينصر مذهب أرسطو، إن هذا لمن معضلات المسائل.

ثم إني عجبت كذلك للذين يطبعون كتب ابن رشد من جديد كيف خفيت عليهم هذه الروح العدائية من ابن رشد تجاه مذاهب المسلمين. ومن المفارقات أن تعد هذه الروح روحاً إصلاحية يراد لها اليوم أن تبعث من جديد.

وللقارىء والسائل على درجة واحدة أن يتساءل هل هكذا هو الإصلاح لا يكون إلا على أنقاض التراث. وهل مذهب أرسطو اليوم صالح ليكون بذوراً إصلاحية يتكىء عليها المتكلم المسلم لأجل رفع منار العقيدة الإسلامية. إن المرء ليعجب. ويزداد عجبه من سكوت العلماء عن مثل هذا العمل الجريء الذي ليس له

إلا خراب البيوت. فأين هذه المؤسسات التي تسعى لإنهاض الفكر الديني وتقوم على الدعاية له.

إني في ختام هذه الورقة لأرجو أن يضطلع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمسؤوليته إزاء هذا الحدث الجلل. فلا يقف موقف المتفرج الذي يرى ثلمة في بنيان الفكر تتسع رويداً رويداً ثم لا يحرك ساكناً.

تعقيبات ومناقشات الجلسة الثانية

تعقيب أ. أبراهيم العجلوني على ورقة د. أنور الزعبي

كان عرض الغزالي لمبادىء الفلسفة الأرسطوطاليسية من الدقة بحيث اعتبر عند اللاتين، حين ترجموا «مقاصد الفلاسفة» ركناً من أركان المدرسة الأرسطو طاليسية العربية[1]، فإذا ما جاء، بعد، ينقض في «تهافت الفلاسفة» ما يراه متهافتاً من هذه المبادىء؛ فإن من تحصيل الحاصل القول بأنه لم يكن يخبط في ذلك خبط عشواء أو يمضي فيه على غير استواء.

لقد كانت الموضوعات التي طرحها الغزالي في كتاب التهافت كما يقول الدكتور سليمان دنيا، هي نفسها الموضوعات التي طرحها من قبل ابن سينا والفارابي، وتعرض لها علماء الكلام. ولكن الغزالي تناولها بطريقة أفزعت الفلاسفة وأطارت صوابهم حتى قيل «إن الغزالي ضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة»، «فالهجوم العنيف الموفق من الغزالي على الفلسفة هو الذي أغاظ الفلاسفة، وأغاظ ابن رشد خاصة»[2].

لقد رأى الغزالي طائفةً من معاصريه «استهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده»، «وأن هؤلاء إنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعهم، وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ورقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية»، «وحكايتهم عنهم أنهم، مع رزانة عقلهم وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل،

---

(١) تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور ماجد فخري، دار المشرق. ص (٣٧).

(٢) تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، ص(٨٩٦).

ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة»[1]؛ فقام ليرد على ذلك كله «مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء»[2] تلك هي لحظة «تهافت الفلاسفة»: لحظة كلامية وقف الغزالي فيها منافحاً، بعقله الجبار، عن عقائد الإسلام.

والتهافت المقصود هنا هو تناقض مذاهب الفلاسفة في العشرين مسألة التي عرض لها الغزالي، ومنها ثلاث كفّرهم فيها؛ لما يدل عليه هذا اللفظ من: تساقط القوم موتى، أو الحماقة؛ إذ الهفات هو الأحمق، والهفت هو الحمق الشديد[3].

ولعلنا هنا أن نخالف الباحث الكريم فيما يراه من أن التهافت هو «أن جزءاً أو بعض أجزاء من الشيء الموصوف بالتهافت هو في وضع سليم» أو «أن من شرط الشيء الذي يتهافت أن يفحص للوقوف على ما إذا كان كله متهافتاً أم لا» وأن الشيء «إذا كان متساقطاً كله لا يسمى تهافتاً، وإنما يسمى متهدماً أو منهاراً أو متحطماً وفقاً لواقع الحال» ذلك أن ماجاء في لسان العرب من أن التهافت هو التساقط قطعة قطعة لا يشفع للباحث في كل هذا الذي يراه من دلالات لا تخرج في اعتقادنا عن كونها تحكمات موظفة لخدمة أطروحته أو مصادرات على مطلوباتها. إن التهافت هنا هو السقوط بإطلاق، وإن اختلفت وجوهه. وعلى أهمية الدلالة المعجمية، التي بينا أنها غير خالصة لمعنى محدد؛ إلا أن التهافت سائر الدلالة مطردها على معنى سقوط الحجة وتناقض الفكر أو تساقط الآراء صريعةً في ميادين الحجاج.

ثم إننا لا نوافق الباحث الكريم في تقديره أن عبارة «تهافت التهافت» تنزل منزلة عبارة «تلخيص التلخيص» أو «تهذيب الهذيب»، لما نتبينه من فارق كبير في وجه

---

(1) المصدر السابق، ص ٣٨.

(2) المصدر السابق، ص٣٩.

(3) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص٩٩٩.

الدلالة بين العبارة الأولى والعبارتين الأخريين. فعلى حين تمثل الأولى فعل نقض مضاداً في الاتجاه، تمثل الأخريان فعل استقصاء موافقاً في الاتجاه، وشتان، كما نعلم جميعاً، بين هذا وذاك.

وإذا كنا -كما هو واضح- في إشكالية بدئية مع باحثنا الكريم بسبب من مخالفتنا إيّاه في افتراضاته الأولى، فإن هذا لا يمنعنا من الالتفات إلى أن بحثه جاء مسوقاً، في معظمه مساق التحليلات اللغوية المنطقية التي تفتقر إليها كثير من الدراسات المسماة فلسفية، وإلى أنه أثبت فيه من طول الباع وسعة التفكير ما يسوغ لنا الإدلاء ببعض الملاحظات التي نوردها تباعاً على النحو التالي:

أولاً: يرى الباحث «أن الفترة التي ألف فيها الغزالي "تهافت الفلاسفة" هي الفترة الجدلية في حياته لا الفترة البرهانية أو الصوفية التي لحقت بها».

ونحن نعلم أن الغزالي وابن رشد معاً متفقان على أن الخطابة والجدل والبرهان ضروب أدلة يراعى فيها مقتضى الحال، فإن كان المخاطب «من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بالبرهان. وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة»[1] وهذا يعني أن الغزالي وابن رشد وكل فيلسوف أو متكلم على الحقيقة، لا يخلوان، في الموقف الواحد، من استعمال واحد من هذه الأدلة بحسب المقام، وتفاوت مستويات المخاطبين. أما من حيث هما فيلسوفان أو كلاميان، فلا مقنع لهما دون يقين اليقين أو دون البرهان. كما أنه لا مانع بالضرورة يمنع من كون أحدهما برهانياً وصوفياً في الوقت نفسه، كما نجد عند ابن سبعين والحلاج والشيخ محي الدين وغيرهم.

ثانياً: يرى الباحث، في معرض حديثه عن مواجهة الغزالي لمعتقدات الفلاسفة أنه قد سوغ لنفسه أن يرد بالجدل على الجدل وبالإقناع على الإقناع بل والرد

---

(1) فلسفة ابن رشد «فصل المقال» صححه مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية مصر، ص٢٤.

بالفاسد على الفاسد» ولست أرى إلا أن هذه العبارة الأخيرة «والرد على الفاسد بالفاسد» قد نكرت من الباحث الكريم عفو الخاطر، إلا أن يكون ثم بيان منه فيها . . .

ثالثاً: كان يمكن للباحث أن يجعل من بحثه القيم عن السببية عند الغزالي، بحثاً مفرداً مستقلاً، دون أن تتأثر أطروحته عن مفهوم التهافت بذلك. وإن مما اعتقده أن هذا البحث جدير باهتمام خاص لما فيه من عمق النظر وأصالته . .

وبعد، فنحن أمام بناء للأفكار جهد صاحبه في إقامته بما توافر لديه من لبنات وأدوات.

وإن حسن، في هذا المقام، أن نشير إلى جوانب من هذا البناء، تنبيهاً للمتوسمين، وتوثيباً للمجادلين، وسعياً صادقاً، ولو على سبيل المخالفة، إلى مزيد من اليقين!

تعقيب د.إبراهيم كالين من جامعة جورج واشنطن على ورقة د. عزمي طه

النطقة الأولى هي عن طبيعة كتاب «فصل المقال» لابن رشد. هناك ملاحظة جدّ هامّة من طرف (ألان دي برا) حول طبيعة الكتاب حيث يطلق عليه اسم «الفتوى». إنه ليس كتاباً فلسفياً ولا دينياً ولا عقدياً، إنه كتاب فتوى من طرف فقيه مالكي. وأعتقد أنّ الدكتور عزمي طه قد أشار إلى هذه النقطة على أنها مهمة.

وأهمية هذه النقطة كما أعتقد هي أن ابن رشد في كتابه هذا بنى آراءه على مستويين اثنين، فهو يكتب بوصفه فقيها وبوصفه فيلسوفاً في الوقت نفسه.

ويعتبر هذا العمل إنعكاساً لمشروعه حول تكامل العلوم الإسلامية بالعلوم الفلسفية والعلوم الاجتماعية ضمن فلسفته الشمولية. إنّ فكرة التخصص لن تعيننا كثيراً في محاولتنا الخروج من الأزمة التي تواجهها الأمة.

وبعمله ذلك وسع ابن رشد من مفهوم الشريعة والفلسفة معاً. وبهذا الربط القوي بين الفلسفة وعلوم الشريعة رفع ابن رشد الشريعة إلى مستوى الفلسفة عن طريق وضعه غاية الشريعة معرفة الله تعالى. فمفهوم الشريعة عند ابن رشد ليس العلوم الشرعية ولا الفقه ولا العلوم الدينية. فالغاية النهائية للشريعة كما يبيّن ذلك في «فصل المقال» هي معرفة الله تعالى.

وفي المقابل وعن طريق ربطه الفلسفة بالشريعة أوجد ابن رشد أساساً دينياً للفلسفة. وهذا الأمر كما أعتقد شديد الوضوح في بحثه عن معنى الفلسفة سواء كانت حلال أو حراماً أو مندوباً إلى آخره، فهو لا يسأل هل الفلسفة ضرورية أو لامفر منها أو هل هي مهمّة للإستعمال أم لا؟ إنه لا يسأل مثل هذه الأسئلة. إنما يسأل عن موقع الفلسفة في حدود الحلال والحرام مستعملاً مصطلحات الفقه. وهذا يوفر نوعاً من الأساس الشرعي للفلسفة. ويؤكد ضرورة ربط العلوم الشرعية بالعلوم العقلية على أساس فلسفي.

وسؤالي الآن الموجّه إلى د. عزمي طه بعد قراءة ورقته المعدّة إعداداً جيداً، إلى أيّ مدى يمكن لمشروع ابن رشد أن يوفّر لنا إطاراً أو مثالاً اليوم للخروج من أزمتنا؟.

تعقيب د.برهان أنكي من جامعة مرمرة - تركيا على ورقة د. عزمي طه

اتفق مع الباحث في كثير من النقاط التي ذكرها، وأودّ أن أضيف بعض الملحوظات.

ذكر الباحث أن الصورة التي عرفت عن ابن باجة أنه الشارح الأكبر لأرسطو والحقيقة أن كثيراً من المستشرقين يروجون هذه الصورة لتعزيز الحضارة اليونانية والغربية وبالتالي التقليل من شأن الحضارة الإسلامية في إسهامها في حضارة العالم، والمسلمون للأسف تأثروا بهذه النظرة. وما إهمال دراسة مشروع ابن رشد إلا من قبيل هذا التأثر. لكن هناك توجهاً جيداً في السنوات الأخيرة لدراسة هذا المشروع. إنني أعتبر نفسي واحداً من المهتمين بهذا المشروع عندما درست ابن باجة، وتبين لي أن مشروع ابن باجة لم يبدأ بابن باجة، ورغم أن هناك مشروعاً متكاملاً قد تم بناؤه في المشرق الإسلامي، فإن هذا المشروع بدأ في الأندلس بابن حزم حين درس العلوم الطبيعية والعلوم الشرعية.

ثم أسهم فيه علماء عديدون، وإذا كانت دراسة الفلسفة بدأت بابن باجة فقد بلغت الذروة مع ابن رشد. إن دراسة هذا المشروع الأندلسي وتطوره يمكن أن يفيدنا كثيراً.

وأود أيضاً أن أشير إلى أن ابن رشد لم يكن مقلداً لكل جوانب الحضارة اليونانية والفلسفة اليونانية، وقد أكد هو أن ليس من الضروري أن تأخذ كل ما جاء من اليونان، إنما نرى الصواب ونأخذه وإن كان هناك خطأ ننبه عليه. ومن المهم ملاحظة علاقة ابن رشد بالنظام السياسي، فقد كان ابن رشد يمثل التنظير لما قامت عليه دولة الموحدين من عودة إلى التراث واعتماد على العقيدة الصحيحة والعقلية الصحيحة. وهذه قضية تصلح أن يدرسها المؤررخون.

وأخيراً أؤكد على ما قاله أخي إبراهيم كالين من حيث أن ابن رشد يمثل بالنسبة لنا اليوم العالم المثالي الذي استطاع أن يجمع ما بين الشريعة والعقل، ونحن اليوم بحاجة إلى ذلك.

تعقيب د. راجح الكردي على ورقة د. جمال أبوحسان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فيسرني أن أعقب على هذه الورقة التي تمثل الدفاع بحماسة عن المتكلمين في وجه الفيلسوف ابن رشد، ونكتفي بإظهار العجب كل العجب من مواقفه مع المتكلمين، وهي بهذاتخدم فكرة الدفاع عن المتكلمين -وتفترض أنهم على الحق دائماً- ولا تتجاوز النظرة النقدية فيها ابن رشد إلى النظرة النقدية الأعم والأشمل في تقديم النظرة النقدية للمتكلمين بحثاً عن الحقيقة من طريق نقدي ومنهجي.

أثبت الباحث في مستهل ورقته تأثر ابن رشد بأرسطو بل وإعجابه به، وهذاالأمر ليس فيه جديد سوى التأكيد، ومن بدهيات الفكر الفلسفي أن ابن رشد كان أرسطياً أكثر من أرسطو نفسه. ولذلك أيقن أن النظرة إلى القرآن لا بد أن تكون بمقاييس النظرة البرهانية -التي زعمها- عندارسطو وليس عند غيره، حتى ولو كانوا فلاسفة المسلمين، لأنهم خلطوا أرسطو مع أفلاطون والأفلاطونية الحديثة في تفلسفهم مما جعلهم غرضاً لنقد ابن رشد كما المتكلمين.

وانتقل الباحث إلى نقده لهجوم ابن رشد على الأشاعرة على وجه الخصوص، فنقد حكمه عليهم بالضلال والانحراف والباطنية والابتداع.

ونقد تقسيم ابن رشد الناس إلى جمهور وحكماء مما استدعى تقسيم فهم الشريعة إلى ظاهر وباطن أو ظاهر ومؤول. ولكن ماذا يقول الباحث في القضية الثانية (الظاهر والمؤول) في الفكر الإسلامي وعند المتكلمين عامة وعند الأشاعرة على وجه الخصوص؟ ثم أليس من خصائص النص القرآني أنه يخاطب الناس جميعاً على اختلاف مستوياتهم، ومن مختلف طرق المعرفة لديهم والتأثير فيهم؟!

وهنا تكمن ضرورة التدقيق بين تصنيف المستويات في الفهم والمعرفة لدى ابن رشد وبين تصنيفها لدى الأشاعرة وعند الغزالي على وجه الخصوص في رسالته عن علم الكلام وفيما انتهت إليه نظرته الصوفية.

وهل تختلف الحقيقة بين أهل الظاهر -فيما يفهمونها- عن الخاصة أو الحكماء فيما يفهمونها بالتأويل؟! أم أن الحقيقة واحدة ولها مستويات للفهم متدرجة بتدرج تفاوت مستويات الناس في الفهم؟

وإذا دخلنا إلى صميم الورقة النقدية وجدنا المسائل التي ينقدها الباحث عند ابن رشد -وهي بعض المسائل لا جميعها- كما أشار الباحث تتركز حول:

إثبات الصانع -دليل وجود الله تعالى- يأخذ ابن رشد على المتكلمين دليل الحدوث القائم على مقدمات لا بد منها حتى يسلم الاستدلال بها، من ضرورة إثبات الجوهر والعرض، وأن الجسم مركب منها، وأنها لا تتجزأ، ثم إثبات حدوثها ويرى ابن رشد أنها معتاصة -صعبة- لا يتقن فهمها إلا الماهرون في علم الكلام..

ويعرض ابن رشد أدلة أخرى هي في نظره أسلم وأقرب إلى مخاطبة الناس وإلي القرآن الذي يخاطب مختلف المستويات وأنها أدلة العناية وبتحليله لسورة النبأ الآيات من (٦-١٦) ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً...﴾ وذلك بأنه إذا نظر الإنسان إلى مفردات هذه الموجودات والأحداث والأشياء تنبه إلى موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وانتهى إلى أن العالم صنع من صنع الله وخلق من خلقه. وينقد دليل الحدوث ويرى أن هذا الاستدلال أسهل وأقرب.

وكان بودي أن يعرض الباحث هذا الدليل وينقده إن كان لا يراه دليلاً، أو يثبت نقيض دعوى ابن رشد وكذلك يعرض لدليل الاختراع، وذلك يفهم على أن كل شيء في السموات والحيوان والنبات مخترع بدليل المشاهدة، فيؤمن المشاهد أن هذه الحركات والسموات تؤذن أنها مسخرة وأن كل ما كان فكذلك فهو مخترع حتماً وكل مخترع لا بد له من مخترع.

وكل الذي يريده ابن رشد أن هذين الدليلين في نظره أقرب للجمهور والعلماء، والاختلاف بينهما في التفصيل؛ أي أن الحقيقة التي يبحثان عنها واحدة؛ إذا الجمهور يقتصر على معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، والعلماء يزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان.

وحقيقة الأمر: أن ابن رشد يزيد في استدلاله على استدلال المتكلمين بأدلة جديدة على دليل الحدوث عنهم، والخلاف قائم في المنهج بينه وبينهم في دعوى أن دليل الحدوث لدى المتكلمين يثير خلافاً أو مشكلة في قضية الحدوث الذاتي والزماني وفي قديم الذات والزمان في حين ينظر ابن رشد إلى أن أدلته لا تفتح باباً في موضوع حدوث الزمان وقدمه، ولا شك أن النظرة منبثقة عن فلسفة يونانية مختلفة بين المشائين -أرسطو ومدرسته- ومدرسة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة وتوابعها من المدارس التوفيقية لدى اليهود والنصارى ومنها فلسفة الفارابي والكندي وابن سينا.

يمكن الرد على ابن رشد كما فعل بعض علماء الكلام في دليل الحدوث وانتصاراً له، وكان بودي أن يقيم الباحث أو يقوم أدلة العناية والاختراع. وإن كنت أرى أن هذه الأدلة بالطرح الفلسفي والمنطقي كما في دليل الحدوث، وبالصياغة الجدلية المنطقية أنه يخاطب فئة ولا يصلح خطاباً لعموم الناس، وإن كان له أصل كما لأدلة ابن رشد أصل في فهم النص القرآني، ولكن يبقي منطق القرآن في مخاطبة الناس أعمق وأكثر أصالة، وإن كان يصلح للاستدلال لكل من المتكلمين وصولاً إلى غايتهم في الدفاع عن العقيدة، ولدى ابن رشد والفلاسفة وصولاً إلى غايتهم في تذوق النص وفق الحكمة العقلية التي يزعمونها، ولكن لا يعدو فعل المتكلمين من أن يكون تجربة وإسهاماً، كما لا يعدو فعل الفلاسفة ومنهم ابن رشد أن يكون تجربة وإسهاماً، ويبقى النص حاكماً لا محكوماً عليه، وبعيداً عن ادعاء أن إحدى التجربتين هي الأقرب للقرآن أو هي الشرع، وأن الأخرى هي الابتداع.

ويمكن أن يقال هذا الأمر في موضوع الوحدانية والاستدلال عليها بدليل الممانعة -التمانع- لدى المتكلمين من قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ واعتبار ابن رشد هذا الاستدلال بدليل الممانعة خطابياً أو اقناعياً وليس برهانياً! رغم عدم تسليمنا له بذلك، حتى وإن كان عليه اعتراض فيمكن الإجابة عنه، ولكن لا يرفض استدلاله من الآية نفسها وسائر الآيات الأخرى عن الوحدانية

حيث استند إلى إثبات الوحدانية، بفساد النظام على فرض التعدد. وتبقى النصوص أعم وأقوى في مخاطبتها للجمهور وللخاصة.

ولكن منهجية الاستدلال هي المختلفة، لا في النتيجة من استدلال الطرفين، وإنما في منطلقات الاستدلال والحرب القائمة بين ابن رشد والغزالي -والمتكلمين- والرافضين للفلسفة، وردة الفعل قائمة في نفس ابن رشد ضد الغزالي في "تهافت الفلاسفة".

وحقيقة الأمر أن تصور مفهوم الألوهية بين الدين والفلسفة، وبالتالي بين المتكلمين في محاولتهم واستدلالهم وبين الفلاسفة في استدلالهم هي المشكلة. فالفلسفة ليس فيها إله بالمفهوم الشرعي (رب حقيقي، إن لم تكن تراه فإنه يراك) كما في الحديث الصحيح المتفق عليه. وهذا هو السبب في كل مسائل الخلاف بين المتكلمين وابن رشد، في ما مضى من مسائل وفي قضية العلم الإلهي والصفات وعلاقة الصفات بالذات.

ولربما ينتهي ابن رشد في بعض كلامه أحياناً إلى شيء مقنع من حيث النتائج، وإن كنت لا توافقه في المنطلقات، وهو يرى مثلاً أن بحث المتكلمين في الصفات وعلاقتها بالذات بما تثير من مسائل وبما فيها من تعقيد في نظر الجمهور، أنه لا يجوز البحث في أنها زائدة أو غير زائدة، وإن الكلام في ذلك بدعة وبعيد عن ادراك الجمهور، ويضلهم بدل أن يرشدهم، ويكفي الجمهور الاعتراف بوجودها وثبوتها لله دون تفصيل وكذلك في مسألة الجسمية والجهة.

وإن كنا كما قلنا لا نوافق على تفاصيل بحث ابن رشد لها، فيمكن أن نعود لمرحلة أسبق له وللمتكلمين، بعدم إثارة هذه الموضوعات. (عقيدتنا قبل الخلاف) ولكن هذا لا يمنع أن يحتمل بعضنا بعضاً، في مرحلة ما بعد الخلاف، في الدفاع عن هذه العقيدة بالأبحاث الكلامية أو الفلسفية، التي تصل في نتائجها إلى إثبات هذه العقائد والدفاع عنها، دون أن يعتبر المتكلمون أنفسهم أو الفلاسفة أنفسهم أنهم الأصوب في فهم القرآن والأقرب إلى الشرع، وأنه يجب أن يسلك الناس سبيلهم في فهم العقيدة وأنه من الواجب تعلمها من طرق استدلالهم عليها.

والقضايا الأسياسية التي لا بد أن تحسم بين المتكلمين وابن رشد، وأظنها لا تحسم، هي المنطلقات في تفكير الطرفين وخلفية كل في ما قدم من تفكير في هذه القضايا واختلاف أهداف كل فريق، والشريحة المخاطبة من كل؛ لأن هذا كله معتبر فيما قدم المتكلمون من دفاع عن العقيدة بعلم الكلام -معتزلة كانوا أو أشاعرة- وما قدمه الفلاسفة من تفلسف في هذه القضايا -استشراقين كانوا أو رشديين- ومن هذه القضايا التي لا بد من النظر إليها قبل المقارنة بين تفكير الطرفين أو الدراسة النقدية لتفكيريهما.

وكانت تنقص الباحث في دراسته النقدية، مما جعله ابتداء في طرف وفي فريق -المتكلمين والأشاعرة على وجه الخصوص- ضد فريق آخر وهو ابن رشد، وبالتالي فلم يخرج البحث سوى أن يكون دفاعاً أشعرياً في مواجهة ابن رشد، وهو جهد متواضع، إذا قيس بسيل النقد للفلسفة عموماً من قبل الغزالي في كتابه التهافت، وقد أغدق في الرد عليه ابن رشد في مجموع كتبه ومنها "تهافت التهافت"؛ بل إن ابن رشد تقدم في تقديم علم كلام -وإن لم يعرف بهذا الإسم- في كتبه ومنها على سبيل المثال -الكشف عن مناهج الأدلة أو في أبحاث عقدية يزايد بها على المتكلمين وعدّها إسلامية وأقرب إلى القرآن وكانت منطلقاته في كل ما كتب وهي بحاجة إلى نقد قبل الدخول إلى التفصيليات، وهي:

١. وحدة الحقيقة واختلاف طرق الوصول إليها بين أهل الشرع وأهل العقل أو بين الدين والحكمة.
٢. تصنيف الناس بحسب اختلاف مستويات الفهم وفي نظره فصل بين السلطات وليس تداخل بين الجمهور والحكماء. وهل هذا الفصل مشروع؟ أو هل هذا التنوع مشروع؟ وهل أقام الشرع بنصوصه لهذا التصنيف أو التنوع أي حساب واهتمام في الخطاب القرآني وخطاب الوحي عموماً؟.
٣. هل يقر بعد ذلك تنوع الاستدلال وطرق الوصول إلى المعرفة في فهم الخطاب الشرعي بحسب تنوع الناس؟. وهل هذه التقسيمات مشروعة في الاستدلال: (البرهاني، الجدلي، الخطابي، الشعري)؟ وهل التعبير بغير البرهاني يعيب

(الحقيقة) الحاصلة بالجدلي والإقناعي؟ وهل الحقيقة المتحصلة بطريق النظر البرهاني مختلفة أو أقوى أو أفضل أو مساوية للحقيقة المتحصلة بالطرق الأخرى للاستدلال؟

٤ . وبعد ذلك هل حقيقة هناك ظاهر للنص وباطن؟ أو حقيقة ظاهرة، ومجاز وتأويل؟ وما حدود هذا التفكير في الباطنية أو التأويل؟ وكل هذه المصطلحات كان لها أدبيات كثيرة وغزيرة ومدرسية متنوعة في الفكر الإسلامي لدى الفلاسفة والمتكلمين أشاعرة ومعتزلة، وحنابلة ومتصوفة وفلاسفة إشراقية؟ .

وأخيراً فأشكر الباحث على جهده في هذا المجال، وأرجو له مزيد التوفيق في البحث عن الحقيقة، وإن كنت لاحظت أن بحثه يحتاج إلى مزيد من الخلفية في القراءات الفلسفية لدى فلاسفة المسلمين، حيث إن الدفاع عن طريق المتكلمين يحتاج بالضرورة إلى قراءات وافية في الفلسفة، وكما يقولون (من أراد أن ينكر الفلسفة لا بد أن يتفلسف. وإن كنا ندافع عن المتكلمين الأشاعرة وهم جناح كبير من أهل السنة، الذين ذبُّوا عن حياض العقيدة، لكننا لا ننسى أنهم أيضاً موضع كلام لا من ابن رشد وحده ولكن من الجناح الآخر لأهل السنة وهم الحنابلة أو السلفية.

وهذا يدعونا إلى إعادة النظر النقدي في كل تراثنا الكلامي، والأشعري والسني بصفة عامة، لبيان مواقف القوة فيه، وبحثاً عن التأصيل للمنهج القرآني الذي يزعمه الجميع حتى ابن رشد!!

الدكتور عبد المعز حريز:

كيف وفق ابن رشد بين قوله بوجوب تعلم الفلسفة مع ما ورد عنده من مدح وثناء على طريقة تعامل الصدر الأول مع القرآن والسنة؟ ونعلم أنه لا فلسفة ولا منطق كعلم عند الصدر الأول؟ والنقطة الثانية كيف نفهم فعل ابن رشد في مشروعه التجديدي التوفيقي كما جاء في البحث بين الشريعة والفلسفة؟ مع أنه يرى وجوب تعلم الفلسفة، لأنه بهذا صنف نفسه مع فئة من يقولون بالفلسفة، فكيف جعل هذا توفيقاً؟ أما سؤالي الثاني فهو للدكتور راجح في تعقيبه، وهو أستاذ العقيدة والفلسفة، كنت أتمنى أن أرى رأيه في ابن رشد في المسائل العقائدية حول القرآن الكريم والإلهام والنبوة، في تعقيبه على ورقة الدكتور جمال أبو حسان، ثم ما يقول هو في النصوص التي وردت عن ابن رشد، وفيها تجاوزات من حيث الحكم العقدي؟ وأما التعقيب الأخير أيضاً مع د. راجح قوله: «إن إنكار التأويل يؤدي إلى إنكار الإعجاز» فهذا غير مسلم به؛ لأننا نعلم أن الإعجاز ثابت عند كثير من علمائنا مع أنهم نفوا التأويل في موضوع النصوص العقائدية وشكراً.

الدكتور أحمد الريسوني:

بسم الله الرحمن الرحيم. . . أود في البداية أن أشيد بما يقوم به د. عزمي طه، لأنني معه إلى حد كبير في أن أهم شيء جاء به ابن رشد من حيث هو مفكر نزّاع إلى التجديد والإصلاح، وهو المنحى المقاصدي الذي تحدثت عنه في الصباح إلى جانب الفقه التشريعي. وكنت أتمنى وأنا أكتب ورقتي عن الجانب التشريعي أن أتطرق لهذا الجانب، لكني وجدته خارجاً عن موضوعي وسيطيل الورقة، فجاءت هذه الورقة لتتناول هذا الجانب، ألا وهو شيء أعتقد أنه نادر عند المفكرين والمتكلمين العقديين الإسلاميين، وهو تناول العقائد في ضوء مقاصدها، فابن رشد من خلال اطلاعي ربما يكون الوحيد -وعلى كل حال أحتاط فأقول- من القلائل الذين عرضوا العقائد في ضوء مقاصدها. . ما المقصود من هذه العقائد؟ وما المقصود إفهامه للناس منها؟ لأنه بكل تأكيد العقائد الغيبية لا يستطيع أحد منا أن يزعم أنه يعرفها ويعتقدها ويتصورها ويدركها حقيقة الإدراك، ونحن ندركها إدراكاً

ما بما في ذلك صفات الله عزو وجل؛ ندركها إدراكاً ما حسب ما تستطيعه وتدركه قدرتنا العقلية والقلبية، فإذن دراسة العقائد في ضوء مقاصدها، ليس فقط يخرج من الخلاف كما قال ابن رشد، بل هو السبيل الأمثل لإدراك هذه العقائد بلا إفراط ولا تفريط. ابن رشد أعطى لمسات وإشارات لم يتأت له، أراد أم لم يرد والغالب أنه كان يريد لأنه في كل كتبه يشير إلى أنه إن أنسأ الله في العمر فسيفعل ويفعل. وأرجح أنه كان سيعود لهذا الموضوع في مزيد من التفصيل، ولكني أعتقد أنه فتح الباب بغض النظر عما قال ومدى قيمته وصوابيته، فتح الباب لكي نراجع العقائد في ضوء مقاصدها.

في المشروع الإصلاحي لابن رشد وخاصة في منحاه المقاصدي لا يمكن أن يفصل عنه الجانب التشريعي، ومادام الدكتور عزمي قد تحدث عن مشروع إصلاحي تجديدي لا يسعه إلا أن يضيف هذا الجانب. . . لكن مع ذلك أعتقد أنه كان هناك مواطن يلزمنا فيها نقد ابن رشد. أولاً مسألة التأويل لم يأت فيها ابن رشد بجديد سوى أن التأويل يجب أن يضبط بقصد الشارع؛ هذا هو الجديد. ولذلك أعتقد أن التأويل يدمج من هذه الزاوية فقط في المشروع الإصلاحي ويدمج في مسأل المقاصد، أما سوى ذلك مما ورد عن نظرياته في التأويل بما في ذلك كلمة قانون التأويل لا جديد فيها، حيث إنّ لابن العربي موضوعاً استخدام مصطلح «**قانون التأويل**». حتى المسألة التي وددت ويمكن أن تنتقد عليه هي أنه في حالة إن تعارضت الشريعة مع البرهان العقلي أو الحجة البرهانية فيجب أن نأول هذا. وإن قال به بعض الأشاعرة (أقول هذا للأخ الدكتور جمال) كالرازي وغيره فهو منتقد عليهم جميعاً. وأشد ما ينتقد ابن تيمية في كتابه «درء التعارض». فإذن هي مقولة لا جديد فيها، وخطأ لا جديد فيه، لأن هذه البراهين التي يدعى أنها قطعية هي مجرد ظنون وتخمينات، لا أقل ولا أكثر. وهي ليست أفضل حالاً من البراهين التي انتقدها ابن رشد على المتكلمين؛ لأنها ر من اسمها -مجرد تخيلات ذهنية تلبس لباس القطع العقلي فهي منتقدة عليه.

بالنسبة للأخ الدكتور جمال أبو حسان الذي راقني فيه غيرته وحرصه، ومالم يرق لي هو أن أخطر النصوص التي نسبها لابن رشد جاءت بواسطة رينان وبعض المحققين، مما يجعلني في شك من أمرها، ثانياً أهم نقد وجه لابن رشد مبني على سوء الظن وهو ينتقد على ابن رشد سوء ظنه بالمتكلمين، ويقول إن سوء الظن بلية لا مزيد عليها؛ لكنك ظننت، ليس أكثر، بأن ابن رشد ينتقد الأشاعرة والمعتزلة لأنهم وقفوا في وجه الأرسطية، هذا ظن لم تقدم عليه أي دليل، بل هو ينتقدهم لحيثيات يذكرها. لماذا تقوّله حيثيات أخرى لا وجود لها إلا في ظنّك؟!

الدكتور سعيد فودة:

في الحقيقة هناك سؤالان للمحاضرين وأريد أن أسأل سؤالاً ثالثاً للدكتور أحمد الريسوني: السؤال الأول للدكتور عزمي طه، ذكر أن الهدف العام الذي يريده ابن رشد هو التوفيق بين الفلسفة والشريعة وهو ما عبّر عنه بقوله إنّه يريد التوفيق بين الحكمة، بين جنس ما يسمى بالحكمة وجنس ما يسمى بالشريعة، أم أن حقيقة الأمر الصحيح فيه أن ابن رشد يريد أن يوفق بين طائفة معينة من الفلاسفة وبين الشريعة؟

السؤال الثاني ما هو وجه التوفيق الذي أراده ابن رشد بين هذين الأمرين؟ هذا السؤال أو تكملته مع احترامي الكبير لما ذكره. أعتبر أن مسألة الظاهر والمؤول هي مسألة موجودة قبل ابن رشد، وموجودة عند سائر الطوائف الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وغيرهم من الفرق الإسلامية، ولكن الحقيقة أنه أغفل أن الذي يريده ابن رشد بمفهوم الظاهر والمؤول غير ما يريده المعتزلة والأشاعرة في جانب وغيرهم من الطوائف، وبين ما يريده ابن رشد. فالذي أراده أن ما يظهر لإنسان من أول وهلة عند نظره في النص الشرعي هو ما يجب عليه أن يعتقده في حقيقة الأمر. وأما وجهة نظر سائر الطوائف الإسلامية فإنها تندرج بمنهج المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، فهؤلاء يقولون إن ما يظهر من أول وهلة في النظر الإنساني في بعض النصوص الشرعية هذا لا يجوز للإنسان أن يعتقده، وبالتالي يجب تأويله. فإذن ابن رشد

اعتبر أن مسألة الظاهر والمؤول عنده أن الظاهر يجب أن يعتقده عامة الناس ويحرم على خواصهم اعتقاده، بينما سائر الطوائف الإسلامية قالوا العكس: الظاهر الذي يتوهم أن الشارع أراده يجب على عامة الناس وخواصهم أن يعرفوا هذا النص، عما توهموه لبداءة نظرهم لهذا النص وهذا مفهوم كلي مختلف بين الأمرين.

سؤال أخير للدكتور راجح الكردي هو أنه اقترح طريقة كلية للنظر وتلافي الخلافات التي نشاهدها بين الفرق الإسلامية ربما بين كل الفرق التي تحدثت ضمن هذا المجال قال: «عقيدتي قبل الخلاف»، ودعا إلى فكر ما يسمى بما قبل الخلاف، وأنا الذي أريد حقيقة أن أسأله هنا ما قبل الخلاف؟ أي خلاف بالضبط الذين تدعون للنظر فيه، ولو أردت أن أقرب هذا الموضوع بمثال بسيط بعض الناس يقولون الله جسم، وبعضهم يقول ليس جسماً، هذا خلاف ما قبل الخلاف ما حقيقة الأمر في هذه المسألة؟

الدكتور هايل عبدالحفيظ/ كلية الشريعة/ جامعة الزرقاء

بسم الله الرحمن الرحيم، هي ملاحظة وحيدة على البحث الذي تقدم به أخي الدكتور جمال أبوحسان بخصوص النصوص التي ذكرها عن ابن رشد وهاجم ابن رشد على أساسها، الذي نلاحظه في هذا البحث أن هذه النصوص ليست مأخوذة من كتاب ابن رشد وإنما هذه النصوص جميعها من كتاب «الرشد والرشدية» لرينان. وهو كذلك يهاجم ابن رشد بناءً على كلام يقول أنه نقله الدكتور محمد الجامي عن ابن رشد من أنه يرى أن الفلاسفة هم أبناء الطبقة الكاملة، وفي الهامش بعد أن يذكر أهوال هذا الأمر وخطورته يذكر أن هذا الكلام حاولت العثور على النص لكن لم أفلح، فالحقيقة هذه ملاحظة منهجية تتعلق بهذه المسألة وشكراً جزيلاً.

الأستاذ زكي الميلاد

لم يلتفت الباحث في ورقته إلى حقيقة في غاية الأهمية، وهو يدرس المجال الفكري الذي حصل بين أبي حامد الغزالي في كتابه "**تهافت الفلاسفة**" وبين أبي

الوليد ابن رشـد في كتابه " **تهافت التهافت** " ، هذه الظاهرة الفكرية التي نصفها بالسجالية يمكن النظر إليها على أنها من التجارب النقدية المبكرة والمهمة ، وكانت على قدر كبير من العملية فالغزالي قبل أن يكتب نقد الجازم به على منهج الفلاسفة في كتابه "**تهافت الفلاسفة** " سبقه بكتاب آخر شرح فيه مطالب الفلاسفة ومقاصدهم وهو كتاب " **مقاصد الفلاسفة** " ، الذي برهن فيه على فهم ومعرفة ودراية مسبوقاً بالنقد. فالنقد الذي أنجزه الغزالي على منهج الفلاسفة بغض النظر عن رؤيته والنتائج التي توصل إليها ، فإنه كان مبنياً على معرفة ودراية ، وهي الطريقة التي تكسب النقد أخلاقيته وعلميته وموضوعيته . وكان يفترض أن تؤسس هذه التجربة الخبرة النقدية والمنهج النقدي في الفكر الإسلامي الذي يضمنه حيوية وفاعلية ونمواً وتطوراً، وينزع عنه ظواهر التقليد والاتباعية والشروحية المفرطة والجمود المترسب بشدة .

هذه الخبرة النقدية ينبغي أنه نطبقها على ابن رشد ، ونحن ندرس ونبحث في عطائه الفكري ، انطلاقاً من ممارسته لهذه الخبرة النقدية في تجربته مع الغزالي .

وحينما حصل السجال الفكري الحاد والمتوتر بين **محمد عابد الجابري** في كتابه "**نقد العقل العربي** " وبين **جورج طرابيشي** في كتابه " **نقد نقد العقل العربي** " تم استحضار تجربة الغزالي وابن رشد. التي لم تتكرر حسب نظر البعض إلا من هذه التجربة ، التي يفصلها ثمانية قرون عن الأولى. مع ذلك فإن الذي يلفت النظر أن التجربة النقدية التي حصلت بين الغزالي وابن رشد كانت أكثر نضجاً وأخلاقية من التجربة النقدية التي حصلت بين الجابري والطرابيشي ، حيث صاحبها الاتهام والتشكيك والإسقاط .

الفكر الإسلامي المعاصر بحاجة لأن يستعيد هذه الخبرات النقدية وهو يتطلع للتجديد والنهوض والبناء الحضاري الجديد .

الدكتور محمد عواد:

سأدخل بستين ثانية إلى قضية القضايا وهي العلاقة بين الفلسفة والدين ، طبعاً الغزالي في تهافت الفلاسفة وجه نقداً لاذعاً للفلسفة ممثلة بالفارابي وابن سينا ، لأنهما كانا يعطيان للعقل سلطة مطلقة للوصول خارج هذا العالم المادي أو

الطبيعي، فكان العقل عند الفارابي وابن سينا يستطيع أن يصل إلى ما بعد العالم، يستطيع أن يصل إلى الله والجنة والنار، ونجح الفارابي وابن سينا في تقديم نظريات على هذا المستوى «الأفلاطونية المحدثة بكاملها». ومن هنا جاء موقف الغزالي موجهاً إلى الفارابي وابن سينا في هذه المسألة ونجح في هذا الأمر، ومنذ نقد الغزالي وابن حزم من قبله وصل المفكرون الإصلاحيون إلى حقيقة مؤكدة، وهي أن العقل يجب أن ينحصر نشاطه في هذا العالم، على العقل أن يحتفظ بمجاله في هذا العالم، بعد انتقادات الغزالي لم يستطع أحد أن يقول بأن العقل يمثل الصلاحيات المطلقة للوصول إلى خارج نطاق هذا العالم، كل الذين قالوا به من ابن رشد حتى ابن تيمية كانوا يعتقدون بأن هناك إمكانية للبرهنة على وجود الله، قد يقدم ابن رشد برهاناً لا يعني بالضرورة أنه صحيح، وقد يقدم ابن تيمية برهاناً ولكن لا يعني هذا أن البرهان صحيح، المهم أنهم متفقون على أن عالم السماء شيء وعالم الأرض شيء، الفلسفة هي هذا العالم، العقل أمامه هذا العالم، فليبحث به كما يريد. إذن نحن حظرنا النشاط الميتافيزيقي على العقل وأصبح يتجه إلى هذا العالم، وأصبح الفقهاء والمتدينون والإصلاحيون يعتمدون ما جاء به الوحي مرجعية وحيدة في مسائل الغيبيات، المتدين يخاف من هذه المسألة، والخلاف بني على هذه المسألة، هل يستطيع العقل الإنساني أن ينظر خارج إطار هذا العالم؟ الفلاسفة الذين يعترفون الآن بحدود هذا العقل وأنه فقط أمامه هذا العالم المادي هم لا خلاف بينهم وبين المتدينين، فالدين نسق مختلف عن العقل وعالم الفلسفة، وهناك من يرى إمكانية للتدخل بينهما، واعتقد ابن رشد بأن من حق الفلاسفة التدخل في خطاب الدين، وقدم نظريته في التأويل استناداً على الآية و«الراسخون في العلم»، ولكن ابن تيمية في انتقاده الشهير كان على صواب، وكان ابن رشد مخطئاً في هذا الأمر. المنطق الأرسطوطاليسي لم يقم ابن تيمية بنقده بلا مناقشة لكل الانتقادات التي وجهت للمنطق من المعتزلة وحتى الجويني والغزالي والرازي كانت قاصرة، إلى أن قدم لنا ابن تيمية منطقاً بديلاً.

الدكتور إحسان المحاسنة: جامعة آل البيت.

أريد فقط أن أعقب ولا أريد أن أسأل، كنت أتمنى أن يكون عنوان الندوة «التجديد الفكري لابن رشد والغزالي» وليس لابن رشد فقط؛ لأن هناك قضايا كثيرة مشتركة، أو بحكم الحديث يجب أن نتحدث عن الطرفين، أريد أن أؤكد أن ما نحن بحاجة إليه هذه الأيام هو ما دعا إليه الدكتور الكردي وهو مراجعة شاملة لمفهوم تعظيم الجوامع المشتركة وليس مجرد النقد والإشارة إلى السلبيات والانتقاص من هذا أو ذاك، فأنا أعتقد أن المشروع الفكري التجديدي سواء لابن رشد أو الغزالي قد بدأ ومازال قائماً، وباعتقادي أنه سيستمر إلى المستقبل. من هنا أريد أن أؤكد على ضرورة تعزيز الجوامع فيما بين المفكرين ابن رشد والغزالي دون الإشارة إلى موضوع الانتقاد، ويحضر في هذا ما دعا إليه الأستاذ إبراهيم كلين في أن ابن رشد حقيقة ربما كان متقدماً قليلاً في أنه يدعو إلى تكامل المعرفة وليس ربط الدين بالعلم بل فهم الدين وفهم العلم؛ لأنه كما أعرف أنا كأستاذ طبيعة أن الدين يقوم على العلم وأن أكبر عالم في هذا الوجود وهو الخالق هو الله وقد تفرد بعلم الغيب.

الدكتور حمود عليمات:

يبدو أن القضايا الاعتقادية أخذت أكثر من القضايا التوضيحية، بحث د. أنور الزعبي كان فيه تبيان مقصود بتهافت التهافت وتهافت الفلاسفة، فعندما أقول تهافت الفلاسفة يعني بعض عمل الفلاسفة متهافت وليس كل شيء، وبالتالي ليست الفلسفة هي المتهافتة، وحسب رأيه فإن ابن رشد وافق الغزالي على كثير من هذه المفاسد واختلف معه في بعضها، أي كما ذكر د. محاسنة تعزيز الجوامع، بحث د. أنور للأمانة يجعل الشيء المشترك بين الغزالي وابن رشد كبيراً ويقلل مناحي الخلاف بينهم.

في تعليق للأستاذ إبراهيم العجلوني على ورقة د. أنور الزعبي عندما ناقش د. أنور قضية استخدام الغزالي للفساد، فإنه لا يقصد معناها المعروف إنما ويقصد

فساد الاستدلال، وتسمية الكتاب بالتهافت جاءت لأن بعض المواضيع متهافت.

فكرة الأستاذ زكي ميلاد حول وصف تجربة ابن رشد والغزالي بأنها تجربة نقدية فكرة ممتازة، ولكن لا أعرف هل الغزالي هو الذي بدأها وابن تيمية له رد على المنطقيين، لكن الشيء الجيد في تجربة الغزالي أنه بدأ نقد الفلسفة وهي في قمتها، وقدم الفلسفة تقديماً ممتازاً في كتاب مقاصد الفلسفة ثم انتقدها، أما الذي نراه في النقد غالباً هو نقد القضايا الضعيفة، وهذا خطأ من الناحية المنطقيّة؛ إذا أردت أن تنتقد أي فكرة انتقدها في أحسن ما فيها.

الدكتور راجح الكردي:

بالنسبة لسؤال د. عبد المعز في موضوع التأويل والإعجاز، أولاً موضوع التأويل أو تعريف كلمة التأويل هو أمر مشكل، لأن أي واحد سيقول التأويل والمؤولة والمعطلة، ولكن بأي مفهوم يريده. القرآن الكريم استعمل اللغة العربية في دلالة الألفاظ في النصوص ﴿ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾، التأويل هو الفهم، والفهم عندنا له قواعد استدلال في اللغة العربية وعندنا نص ودلالات الألفاظ عليه. ولسنا باحثين عن التأويل الإشاري، قضية التأويل في مصطلحنا الإسلامي دخل عليها مفهوم عجمة في التأويل، ليس المفهوم العربي في التأويل، ولذلك أول من قال بموضوع التأويل المعطلة، ليس لأنهم أمة تستعمل التأويل بل لأن تأويلهم خطأ، لكن في مسألة صفات الله رُفض هذا الكلام لأنه لم يكن يوماً عين الذات، لكن عند موضوع ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ قُبل وقبلته المدرسة الأشعرية وقبلته المدرسة السلفية، أما إذا كان المقصود من اليد هي الظاهر فإنه لا يوجد سوى ظاهر اللغة. وجاءت من بعد قضية رفض المجاز في القرآن، وهناك رسائل دكتوراة عديدة في رفض المجاز في القرآن، والمجاز وجه من إعجاز القرآن، ونحن نقول إن القرآن بإعجازه جاء بكل أوجه الإعجاز اللغوي في الدرجة العالية. في موضوع العقائد ابن رشد، ربما كان في بحثه في العقائد من حيث مقاصدها مجدداً، لكن مشكلة ابن رشد هي في خلفيته الفلسفية وتقديسه لأفلاطون. في ردوده على المتكلمين كان على جزء من خلفية المتكلمين في مدرسة الإشراق الفلسفي للكندي

والفارابي وابن سينا، وفي تعريف الخلق أخذ الفارابي إما من الأرسطية والأفلاطونية هو نفسه له كتاب «الجمع بين رأي الحكيمين» حاشا لهذين القطبين العظيمين أن يتناقضا، نفس تعبير أرسطو في موضوع التقديس.

أما عقيدة ما قبل الخلاف فإنني أريد القول إن المرحلة التي تفلسف فيها المسلمون كانت مرحلة ترف فكري وثقة بالنفس، وكانت المؤسسة الإسلامية تأخذ دورها في أستاذية العالم. الواقع المعاصر مختلف ولا يحتمل التراث المختلف والمتباين حتى في تحقيق الذات أو الدفاع عنها، وما أريده أيضاً بما قبل الخلاف العودة إلى الإصلاح، وإصلاح اللسان العربي بالعودة إلى النص ودلالة النص كما عند العرب. وأعتقد أن القرآن الكريم هو خير من يعلمنا اللغة العربية كما في دلالتها، وعندنا كذلك وثائق الشعر الجاهلي المحفوظة. وتعلّم العربية هذا واجب مثل تعلم الشريعة الإسلامية لأن اللغة العربية في مرحلة التنظير بهذه المصطلحات كانت عجمة، وقد دخلت اللسان ودخلت القلب والفكر. وأريد أن أقول إن الله أنزل هذا الكتاب الكريم وهذه الدعوة العالمية لإسعاد البشر في الدنيا والآخرة. أنا أريد إحياء هذا المفهوم مرة أخرى بمقاصد نزول القرآن. نزل لإقامة دين الله في الأرض تحقيق كلمة الله لخلق الله، والأهداف العامة للإسلام والمعرفة. واجب استئناف الحياة الإسلامية يجب أن يكون من خلال تحقيق هذه الذات مرة أخرى، إذا أصلحنا لغتنا وعلاقتنا مع القرآن استطعنا أن نعرف معنى معرفة الله بغير موضوع مستويات الحقيقة ومنطق أرسطو، ولا أرفض التفكير الديني ولا الفلسفي وأقول فرق بين الشريعة والفقه الإسلامي، فرق بين الإيمان والأبحاث العقدية.

ردود المحاضرين

الدكتور عزمي طه:

شكراً جزيلاً لجميع الأخوة الذين عقبوا وسألوا واستفسروا وأشكر من وافقني منهم، فهذا شيء حسن أن نجد موافقات. في موضوع د. إبراهيم قال إنني لم أسأل عن فائدة الفلسفة ومنفعتها عند ابن رشد. الحقيقة أن الإشارة موجودة بوضوح ولكن دون إسراف أو إطناب، وهي موجودة في مكانين، الأول أنه ربط معرفة الله بمعرفة الموجودات أقول: لما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، هذا شيء جميل جداً ومعنى كبير جداً لأن معرفة الله تصبح أمراً علمياً وقضية علمية بحثية لا تتوقف، تستغرق عمر الإنسان وعمر الإنسانية ولا تنتهي. وهذه دعوة كبيرة للعلم، إضافة إلى أنه في جانب مقاصد الشريعة جاء بالجانب العلمي من المعرفة، وهذه الفكرة سرتني كثيراً لأنها شاكلت ما في ذهني وما أشعر به. المعرفة العلمية مطلوبة أكثر من النظرية صحيح، فالنظر مرتبط بالعمل، لكن التركيز على المعرفة العملية أمر أرى فيه خيراً كثيراً، وهو جزء من الجواب على السؤال وهو ماذا تستفد من ابن رشد ومن فكرته...

أما عن علاقة ابن رشد بالنظام السياسي فلم أسرف فيها كثيراً كما فعل الدكتور الجابري، وأردت أن أرى الواقع كما رآه ابن رشد من خلال كلامه، ربما يسرف بعض الناس في العلاقة بين الجدل والسياسة لكنها موجودة، وعبر ابن رشد عن هذه العلاقة بالاعتقادات المحرفة والأهواء الفاسدة، وهاتان العبارتان تحملان من المعاني الكثير، وتشيران إلى أن للاعتقادات علاقة بالسياسة... فيما يتعلق بالغزالي تعرفون أن الغزالي نقد الفلسفة. والحقيقة أن الغزالي كتب تهافت الفلاسفة ولم يكتب تهافت الفلسفة، فهو حقيقة نقد الفلاسفة في آرائهم، ولم يقل إن الفلسفة لا يجوز البحث فيها، ونقد الفلاسفة في مبحث واحد على وجه التخصيص هو مبحث الإلهيات؛ ثم إنه استعمل المنطق في القضايا الاخرى، وما فعله الغزالي بالنسبة للمنطق لم يقل به حتى ابن رشد، فقد ذهب إلى أن من لا

يعرف المنطق لا يوثق بعلمه، كما نجد ذلك من المستصفى؛ لكن الذي جعلنا نقول أنه نقد الفلسفة هو التلازم الذي يقع في الذهن بين الفلسفة والفلاسفة، لكن النتيجة أنه كانت الهجمة على الفلسفة كعلم كانت مؤثرة.

سأل د. عبدالمعز عن العلاقة بين تجربة الصدر الأول في التوفيق بين الحكمة والشريعة وجهود ابن رشد. نحن نعلم أن ابن رشد امتدح الصدر الأول في عدم لجوئهم إلى التأويل وعدم تفرقهم في الاعتقادات، لكن الفلسفة في عصر ابن رشد نفسها كما فهمها هو، ليست علماً واحداً كما أراد الغزالي عندما كان ينقد الفلسفة، لا نستطيع أن نعطي حكماً واحداً. فالفلسفة هي علوم عديدة: المنطق والطبيعيات والرياضيات وهكذا. . . كانت الحكمة والفلسفة لفظاً شاملاً لكل العلوم عنده وليس ما بعد الطبيعة والإلهيات فهذا ينبغي أن يكون في الذهن. وأشكر د. أحمد الريسوني على موافقته على أهمية المنحى المقاصدي فابن رشد أراد أن يوظف فكرة مقصد الشارع في الإصلاح الفكري وهذا هو احتكام إلى جانب مهم، وهنا أمر يوحد ولا يفرق، وهو مقصد الشارع سواء كنا فقهاء أو مفكرين أو نبحث في علوم الطبيعة والأرض، مقصد الشرع هو الذي يوجهنا ويوجه سلوكنا. وهذه من الأفكار التي يمكن أن نستفيد منها في البحث في مشروع ابن رشد الذي كان علمياً عقلانياً ولم يكن علمانياً.

الدكتور جمال أبو حسان:

تعقيب على كلمة أستاذي الدكتور راجح الكردي أنا أشكره جداً على ما قدم، وأنا لم أغفل فكرة الجمهور والحكماء كفكرة قديمة. هناك أناس علماء وغير علماء، لكن ادعيت أن ابن رشد تفرد بشيء آخر، هو أنه يرى أن الجمهور هم عموم الخلق، فرضهم في الاعتقاد ما يبدو لهم في ظاهر النص، وأن الحكماء فرض اعتقادهم هو غير ذلك، ثم إني ذكرت أن هناك إشارات مضيئة خاصة بموضوع الأدلة على وجود الله في آخر ما قرأتم. وأما موضوع أنني نقدت الرجل من كلام غيره فإني كنت أميناً جداً، وذكرت أن رينان نقل من كتب ابن رشد التي ليست بين

يدي، وكنت متحفزاً لهذا الأمر، وذكرت قال ابن رشد في مقدمة كتابه الطبيعيات ثم في الموضع الآخر الذي ذكرته قلت هو في كتاب الحيوان على ما ذكره المحقق ولو أنها كانت متوافرة لرجعت إليها.

أما أنّني انتقدته ظناً هو في الحقيقة أني أظن في ظنّي أنه ظن يزاحم اليقين، بعد أن قرأت الكتاب مرتين. الأمر الذي ذكره د. هايل عبدالحفيظ حول رأي الجامي أنا لم أجعله دليلاً، وإنما قلت أنه يعكر على هذه القضية أمران فجعلته من قبيل الشواهد والمتابعات، وفي علوم الحديث يغتفر في الشواهد والمتابعات مالا يغتفر في الأصول.

الجلسة الثالثة

مشروعية الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي

الدكتور عمار عامر

جامعة تشرين/سوريا

لا يحقق الخطاب الثقافي مشروعيته، إنْ لم يمتلك القدرة على امتلاك وجوده الطبيعي والاجتماعي والذاتي، على نحو إنسانيّ، بالعلاقة مع المقدس، في محاولة استقراء، وعقلنة الوجود؛ من أجل صوغه، وتحويله من الوجود بذاته، إلى الوجود لذات الإنسان.

أي أنّ الخطابَ، لا يحققُ حيويتَهُ، إلا بإدراك وإنتاج وإعادة إنتاج ما هو بذاته إلى ما هو لذاتنا في السياق الاجتماعي التاريخي للمخاطَب والمخاطب. وبذلك يتمُ امتلاكُ القدرة على تغيير العالم، بما يتناسب وحاجات الذات الإنسانية وطموحاتها، في وضعيتها الاجتماعية التاريخية، على نحو إنسانيّ.

فالمسلمون، حينما خاطبوا العالم أجمع: «يا أيها الناس...» أعطوا لخطابهم صفة الكونية، بكلام الإله الواحد، على لسان رسوله الإنسان، كواحد منهم ﴿إنما أنا بشرٌ مثلكم﴾، وبلغة الناس لتفهم من قبلهم، محددين العلاقة بين الأطراف الثلاثة الإله والعالم والناس بواسطة الشريعة، بعلاقة تواشج وتلازم ضروريين، تؤدي إلى امتلاك إمكانية تغيير فعال، كونها علاقة ترتكز على العلم والعقلنة، كضرورة لتحقيق فعالية التغيير، وصوغ المناسب والمتجاوب مع ضرورة تحقيق إنسانية الإنسان في مملكة وجوده، بحيث يصبح المقدس بأسمائه الحسنى مفهوماً مصاغاً ومجسداً في الوجود الواقعي من قبل الذات الإنسانية، كذات تعبر عن كونها نتاجاً للعلاقات الاجتماعية السائدة، وعن كونها - أي الذات -مُنتجة لتلك العلاقات ضمن شروط تحققها، كعلاقات تحقق إنسانية الإنسان.

وبذلك، تتحقق العلاقة بين المقدس كغاية معرفية أخلاقية في الواقعي. والواقعي في تناقضاته وكونه وفساده بتعشق القدسية فيه، والإنسان ككائن طبيعي، منفعلٌ فاعلٌ في وجوده الواقعي، ولكنه إلهي باستلهامه للمقدس في عمله التغييري المحكم بعمليتي التقويم والتقييم.

فالمقدس والواقع كلاهما غيرُ فاعل على نحو إنساني، إلا بواسطة الإنسان في وضعيته الاجتماعية، كنتاج وحامل ومنتج للعلاقة الاجتماعية، بحيث يصبح المقدس مصاغاً في البناء الاجتماعي للذات الإنسانية، عبر مراحلها التاريخية.

لذلك، فبواسطة الفعل الإنساني المعقلن، يتموضع المقدس واقعياً، ويصاغ الواقع مقدساً، فيحقق الإنسان - كموجود طبيعي - إلهي - إنسانيته، والتي هي - أي الإنسانية - غاية التشريع، فالتشريع كأداة وقانون لعقلنة الكون بكل موجوداته، متطورة وليست ناجزة، تستجيب لقراءات متجددة تاريخياً، بتجدد الواقع الطبيعي والاجتماعي، والقدرة على عقلنته في تمرحله التاريخي.

لكن الإنسان في وضعيته الاجتماعية - كمنتج وحامل ومنتج للعلاقة الاجتماعية، يمكن أنْ يعيش وضعيته دون مقدساته، أو مقدساته دون وضعيته، أو بكلمة أدق يمكن أنْ يبتلع مقدساته ليسخرها في خدمة وضعيته الاجتماعية، فينتج وضعيةً لا إنسانيةً، وواقعاً غير مؤنسن، ومجتمعاً غير إنسانيّ، وإنساناً ليس بإنساني. فيغترب الجميع عن ذاتهم، ويسقط الخطاب التشريعي بسقوط مشروع قراءته.

وهذا ما تمثل في اختلاف الكيفية من قراءة الشريعة - على الرغم من مشروعية كل هذه القراءات اجتماعياً- تاريخياً. فجاء الاختلاف معبراً عن ذاته بأشكال متعددة للخطاب العربي والإسلامي، عبر المراحل الاجتماعية- التاريخية السالفة لحاملي الخطاب. وتمثل ذلك في إشكالية امتلاك التشريع كأداة وقانون لعقلنة الكون بكل موجوداته. وتمحور ذلك في مسائل إنسانية كبرى، كمسألة الجبر والاختيار،

ومسألة الخلق وقدم العالم أو حدوثه، ومسألة العلاقة ما بين الحكمة والشريعة، وغيرها من المسائل التي دار الجدل حولها واحتدم، ولبس ثوباً دينياً، ولكنه كان يعبر عن محتوى بشري ودنيوي.

وقد تبلورت هذه المناقشات عن تيارين اثنين لشكل الخطاب وأسلوبه عند أهل الكلام، وكذلك عند المتصوفة، ومن ثم عن اتجاهين مختلفين أيضاً عند الفلاسفة وأهل الحكمة.

أما تيار أهل الكلام فقد انجلى عن اتجاهين متعارضين باعتبارهم الإله مقدساً والموقف من التشريع الإلهي للبشرية يهدي إلى الصراط المستقيم في حياتهم ﴿إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ أو الإنسان محققاً للشريعة في حياته الدنيا، والتي هي معيار للحياة الآخرة.

فالمشروع الأول يتمثل في الجبرية والأشعرية والإمام الغزالي.

فالجبرية «هي نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب»[(١)] كما يقول عنهم الشهرستاني في الملل والنحل، ويقول الأشعري على لسانهم أيضاً «إنه لا فعل لأحد في الحقيقة، إلاّ لله وحده، وإنه هو الفاعلُ، وإنّ الناسَ إنما تنسبُ إليهم أفعالهم على المجاز»[(٢)].

أما الأشعرية فقد أنكرت قول الجبرية، خاصةً وأنه لا يتناسب مع التكليف والثواب والعقاب، ولا مع العدل الإلهي، فقالت «إنّا لا نقول إنّ العبد ليس بقادر، بل نقول إنه ليس خالقا»[(٣)]، فالإنسان فاعل مختار لأفعاله، ولكن ليس على جهة الخلق، وإنما على جهة الكسب، وقالوا في معنى الكسب «إنّ الفرق بين الفعل

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل، ص٨٥.

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٧٩.

(٣) فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق سامي النشار/ ط القاهرة، عام ١٩٣٨، ص٦٨.

الواقع من الله عز وجل، والفعل الواقع منا، هو أنّ الله اخترعه وجعله جسماً، أو عرضاً أو حركة، أو سكوناً أو معرفة. . . وفَعَلَ عزَّ وجلَّ كلَّ ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعْلُ الله تعالى لغير علة، وأمّا نحن فإنما كان فعلاً لنا، لأنه عزَّ وجلَّ خلقه فينا، وخلقَ اختيارنا له، وأظهره عزَّ وجل فينا، محمولاً لاكتساب منفعة، أو لدفع مضرة»[1].

ويتضح موقف الأشاعرة أكثر عندما حددوا معنى الكسب والقدرة الإنسانية على الاكتساب، أهي دائمة ومتلازمة مع الوجود الإنساني؟ . . . أم متزامنة مع الفعل فقط وبمشيئة الإله؟ وبالتالي فهي قدرة إلهية مفارقة، توضع في الإنسان في أثناء الفعل، وتسلب منه بعده، تبعاً لمشيئة الإله وإرادته، تقول الأشعرية: «إنّ الاستطاعة. . . شيئان: أحدهما قبل الفعل، وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع. والثاني: لا يكون إلاّ مع الفعل، وهي القدرة الواردة من الله تعالى»[2]. فالاستطاعة ليست إنسانية وإنما هي إلهية توضع في الإنسان أثناء الفعل، وتسلب منه بعد الفعل. ويقولون أيضاً «المراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته، من غير أنْ يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»[3].

وبهذا اعاد الأشاعرة إلى حقيقتهم جبريين بعد طول جدل، وتظاهر بالبين بينية، فالقدرة الإنسانية إنما هي قدرة إلهية مفارقة للإنسان، يمنحها الله الإنسان حينما يشاء إقامةَ الفعل على يديه، فالإنسان عند الأشاعرة ليس إلاّ محلاً لقدرةِ الإله، وبهذا يكون حراً مجازاً، مجبراً حقيقة. وهنا انطبق عليهم قول ابن رشد: «وأما الأشعرية فإنهم راموا أنْ يأتوا بقول وسط بين القولين، - أي قول الجبرية وقول المعتزلة. . . - فقالوا: إنّ للإنسان كسباً، وإنّ المكتسب به، والكسب

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٣٥.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٣٠.

(3) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط القاهرة ١٣٠٧ هـ، ص١٢٤٣.

مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبورٌ على اكتسابه»[1].

ولخّص الإمام الغزالي مقولات هذا التيار حينما أنكر وجود العلاقات السببية الطبيعية والاجتماعية، وأنكر الوجود الفاعل للموجودات بما فيها الإنسان، وألحق الفعل بفاعل واحد، يفعل ما يشاء وكيفما يشاء دون ضابط لإرادته. فالكل جائز لديه. يقول في ذلك «الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات إحداهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود إحداهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم إحداهما عدم الآخر؛ مثل الري والشرب، والشبع والأكل. . . ، وإنّ اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه، لخلقهما على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة»[2]. بهذا أعفانا الغزالي التعليق لوضوح كلامه، إذ وضع النتيجة النهائية - الأولية للفكر الجبري- في تصوره الإنسان مسلوب الإرادة والفعالية، قاصر العقل، وما عليه إلاّ التسليم لمشيئة القدر الإلهي.

وحسب منطق هذا التيار: نجد أنّ العلاقة ما بين الإنسان والمقدس، علاقة وجود مخلوق ضعيف وناقص، لا قدرة له ولا فعالية، وموجود مقدس غائب ومفارق، يفعل ما يشاء في ملكه.

وهي علاقة بين مخلوق واقعي وحاضر في معاناته، ومقدس غائب عن الحضور الواقعي، كونه مفارقاً للواقع، وبالتالي هي علاقة تغييب المقدس، فلا وجود لأي رابطة بين الطرفين حتى ولا رباط للمخاطبة ولا بأي لغة من لغات

---

(1) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وتحوي كتابي فصل المقال ومناهج الأدلة، المكتبة المحمودية، ط2، عام 1935، ص136.

(2) تهافت الفلاسفة، ص65.

الأرض «فيا هو» غير موجودة على الإطلاق، إذ أنّ الغائب لا يخاطب بأدوات النداء، لأنها أدوات نداء لحاضر. وبالتالي هي علاقة إلغاء للفعل والعقل الإنساني في اكتشاف الحقائق. لأنّ العقل بهذا الوضع يعمل على لا موضوع، وانعدام أحد طرفي العلاقة أو المعادلة، الفعل والعقل الإنساني أو الإله كمقدس – يؤدي إلى انعدام الطرف الآخر. كمصدر النور الموجه إلى اللاشيء أي إلى الغائب والمفارق هنا، فإنّ مصدر النور نفسه يفقد نوره ووظيفته بفقدانه لموضوعه، وفقدانه لنوره فقدان لذاته، وبالتالي تعثر لحامل النور، وما عليه إلاّ الصبر والسلوان، وهذا ما يتوافق وما تؤدي إليه رؤية التيار الجبري والأشعري وإمامهم الغزالي.

وأما التيار الآخر وهو تيار المعتزلة الذين تبنوا حرية الإنسان، وقدرته على الاختيار، وبالتالي مسؤوليته عن فعله «فالعبد قادر خالق لأفعاله، بخيرها وبشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أنْ يضاف إليه شر أو ظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً»[1]، وهذا ما جاء منسجماً مع مبادئهم الخمسة ومنها العدل والتوحيد، ولكن وعلى الرغم من أهمية ما قدموه في مسألة الحرية الإنسانية، فإنهم اعتمدوا الجانب الاجتماعي- السياسي منها، وبُحث الجانب الطبيعي والاجتماعي بوجوه الموضوعي وعلائقه السببية كجانب ثانوي بالعلاقة مع فعالية الذات الإنسانية، فخرجوا بنتيجة تقول على لسان إنسانهم، أنا قادرٌ-أنا فاعلٌ. أنا حرٌ دون قيد أو شرط. وهذا ما أوقعهم في خطأ الاعتماد على جانب واحد من العلاقة بين المقدس والإنسان والوجود الطبيعي والاجتماعي، إذ اعتمدوا فعالية الإنسان وأهملوا بقية أطراف العلاقة. فإذا كانت الجبرية قد اعتبرت الإنسان منفعلاً لا فاعلاً، فإنّ المعتزلة اعتبرته فاعلاً لا منفعلاً.

وبذلك كانت أبحاثهم إرادية في معظمها، تناولت الجانب الفكري السياسي من الموضوع، ولم ينظروا إلى الذات الإنسانية كمقولة وجودية طبيعية – معرفية –

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق كيلاني، مطبعة دار المعرفة، بيروت، ص٤٥.

اجتماعية- تاريخية شاملة، فأفقدوا المسألة جدواها، وجاءت أقيستهم جدلية خطابية -كما وصفها ابن رشد- دون مستوى البراهين العقلية.

أمّا المشروع الثقافي الثاني، فهو المشروع الصوفي: الصوفي الذي عانى في واقعه وتألم، فرفضه جملة، ورفض مفارقة المقدس، أو كون المقدس مفارقاً، فاحتمى بعدله من جور الواقع، وتخيل الحل بحضور المقدس، ومحاولة استحضاره إلى فسحة الحضور والمخاطبة، أنا-أنت، وبذلك تجاوز مستوى خطاب المتكلمين، وصيغة مقدسهم المفارقة المتعالية، إذ عن طريق المخاطبة يمكن تقليص المسافة بين ذات المقدس والمخاطَب، وذات المتصوف المخاطب، وبالتالي التطلع إلى إلغاء المسافة، والحلول فيه، أو حلول المقدس في ذات المتصوف، «أنا من أهوى ومن أهوى أنا... نحن روحان حللنا بدناً».

لهذا اتخذ المتصوف أسلوب النداء والمخاطبة، والمناشدة بصيغة الحاضر، واستخدم الأشعار والتراتيل، والعمل على مجاهدة النفس، للتخلص من «أدران» مادة الجسد، وكل ما هو «كثيف»، وتقريب طبيعة النفس- بعد تخليصها من مادتها- من طبيعة ذات المقدس، وكلاهما لا مادي، من اجل تسهيل عملية الحلول، وذلك عن طريق الزهد أيضاً، وإماتة الشهوات، والتخلي عن الطيبات، وإضرام حرقة الشوق في قلبه للمحبوب والمقدس، أملاً في اللقاء والحلول في ذاته.

فلنستمع إلى أحدهم يصف اشتياقه لمعانقة المقدس، الذي يحضر كومضة، ويغيب الليالي، ويتركه يتعذب في شوقه:

ما يرجع الطرفُ عنه عند رؤيته		حتى يعودَ إليه الطرف مشتاقا[1]

ويصف حال من دخل في حال الاشتياق قائلاً: «من دخل في حال الاشتياق، هام فيه حتى لا يُرى أثر ولا قرار».

---

(1) عبدالكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، القاهرة ١٩٨٦هـ، ص١٩٣-١٩٤.

ثم يخاطب أشياخه الذين سبقوه، وحلّوا في ذات المقدس، واتحدوا بقدسيته، متحسراً ومعيباً على نفسه ما هو فيه من قصور:

عيبٌ ما نحن فيه يا أهل ودّي   إنكم غيبٌ ونحن حضور

وقال أحدهم واصفاً علامة الحب والشوق: «علامة الشوق، حبُّ الموت مع الراحة».

وهكذا نجد أنَّ عملية استحضار المقدس، وتقريبه وإلغاء المسافة معه، حتى درجة الحلول، والاتحاد به، هي في حقيقتها عملية نزوع إلى الراحة والعدالة، ولكن بالرحيل عن العالم، حتى يصبح الرحيل غاية منشودة للمتصوف، تسبق رحيل الجسد بشكل حقيقي، ولذلك صارت حياته تعبّر عن نمو الموت فيه وهو حيٌّ.

وعملية النزوع إلى الراحة هي -بوجه آخر- عملية رفض إرادي تخيلي سلبي. فالموقف السلبي يتجلى بمحاولة التخلص والانعتاق من متطلبات ومستلزمات الحياة الدنيا، كونها متطلبات لحاجات الجسد الكثيف المعيق لعملية الحلول والاتحاد، إذ أنّ الحرية لديهم ترك العبودية، والعبودية هي الخضوع لمتطلبات الجسد وضروريات الحياة، وهذا يأتي عن طريق مجاهدة النفس وتدريبها وترويضها، وإخضاعها لرغبة الإرادة المتوجة بنور التخيل وبلذة العاطفة نحو المقدس، الذي لا تعادله أية سعادة دنيوية حسب زعمهم.

لهذا فعملية النزوع للحلول والاتحاد في ذات المقدس، بواسطة الانعتاق من مادة الجسد والواقع المادي، هي عملية تدريب ومجاهدة للنفس، تشحذ همتها العاطفة، ويؤجج نارها الشوق وتخيل ذات المقدس، وبهذا فهي عملية لا تستلزم الحضور المعرفيّ، واستقراء الواقع من أجل عقلنته، وتحويله، فهي عملية انعتاق وترك ومغادرة للواقع.

وتنجلي حقيقة المشروع أكثر حينما ننتقل من صيغة المفرد إلى صيغة الجماعة ال "نحن"، أي عندما يصبح هذا المشروع مطلباً جمعياً أنا - أنت - نحن، من أجل

أنْ تحل الجماعة، أو يحل المقدس في قلب الجماعة، وهو حلول تخيلي إرادي عاطفي لا معرفي ولا عقلاني، فإنْ حل المقدس في قلب الجماعة إرادياً في خصائصه العاطفية المتخيلة، فهو غائبٌ عنها واقعياً في خصائصه المعرفية. يُسْتَحْضرُ بعقد أندية، تدور الجماعة فيها على إيقاع تكرار النطق بأسماء المقدس، تكراراً يلهب القلوب، ويؤجج العواطف، ويخمد العقول، ومع تكرار الإيقاع دون الدخول في نسيج لحمة اللحن، يؤدي التكرار إلى التنويم والغيبوبة، وهنا تتجلى ذروة الحلول والاتحاد، فينام الجميع يلتذون بسعادة الحلول في ذات المقدس المتعالي، ويطغى النوم على الجميع، وتخمد العقول، ويُستنكر الفعل، ويعم السكون المظلم تخالطه رائحة البخور، فيسود المشعوذون في المجتمع على حساب العقلاء. ويصبح المجتمع جمعاً نائماً.

لكن هذا لا ينسينا أنَّ تيار التصوف لم يكن كله دعوة للحلول في المتعالي، وإنما كان هنالك اتجاه آخر ضمن هذا التيار، يمثل الوجه الآخر والذي ينشد حلول المقدس في الذات الإنسانية والوجود الواقعي بكامله، أي أنه يمثل وحدة وجود للمقدس الروحاني في الواقعي، وتعبر في نهايتها عن نزعة إنسانية، ترجمت إلى حركات موجهة ضد التسلط الاجتماعي والسياسي، كما هي الحال عند السهروردي والحلاج وابن عربي، وحركات المتصوفة في المغرب والأندلس، كحركة ابن قسى وابن العريف وابن حمدين، حيث دعوا إلى مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والأخوّة بإلغاء الملكية الخاصة كسبب للشر والتظالم بين بني البشر.

لكنّها كانت ومضات أخيرة في زمن انتشرت فيه أنشطة أندية المتصوفة، والتي كانت تعبيراً وأداة- بشكل عام - لانحدار مجتمعنا من عصر التقدم وإمكانية الاستمرار، إلى عصر الانحطاط والسكون والتخلف، وكانت بديلاً عن استيعاب المقدس بأسمائه الحسنى، والتعرف عليها، ونقلها من حيز التعالي والمفهومية المجردة إلى حيز التمثل بها وتشخيصها حياتياً إنسانياً، فيتأنسن المقدس والواقع

بالفعل الإنساني، كواقع معاش، وبهذه الحالة لا ينزل المقدس أرضاً، وإنما هو الموجود أصلاً في ذات الإنسان، والمجسد فعلاً في العالم المصاغ على نحو من قدسيته، وبذلك يتحول حضور المقدس إلى مشروع ثقافي لتغيير العالم بما يتناسب وتحقيق إنسانية الإنسان الواقعي المقدس.

فإذا كان لا بد من أنْ نضع يدنا على مدخل حقيقي للمشروع الثقافي العربي والاسلامي، فلا بد من متابعة البحث في التيارات الأخرى، والذي تمثل العلاقة بين المعروف والمجهول من المقدس بدل المفارق والغائب، بين المعرفي والمراد والممكن اكتشافه ومعرفته من أجل تحويله إنسانياً.

وهنا تتجلى هذه العلاقة في محاولة التشريع جعل المقدس قوة للإنسان، باعتبار التشريع نفسه لغة الحوار بين الإنسان والمقدس، الإنسان القادر على مخاطبة المقدس في محاولة التعرف عليه، واكتشاف وتحقيق مسمياته الإنسانية، وهذا ما يجعل حضوره - حضور المقدس - حضوراً معرفياً ممارساً، أي حضوراً فاعلاً بين الناس، وبفعل الناس مشروع نداء مستمر لمتابعة المكالمة، وتحقيقها في الحياة الإنسانية.

وبذلك يكون التشريع حركة ازدهار اتجاه العالم لاستيعابه، وتحقيقه على نحو مقدس، لا حركة انكماش وقولبة للعالم في حرفية التشريع ونصه، وانسحاب للموجود نحو المقروء، وبالتالي انحسار للعقل نحو الايقاع وترداد المسميات وتغييبها.

وقد أخذت مقولة الفاعل والمفعول في الفكر العربي الإسلامي، أشكالاً متعددة، بحسب واقع إدراك الإله، كمقدس غائب، لا فاعل إلاّ هو، يبدع مفعوله من عدم مطلق. كما هو عند الجهمية والأشاعرة من المتكلمين، والإمام الغزالي، أو كفاعل يفعل ضمن قابلية المنفعل- العالم - فعالية الإله وانفعال العالم- كما سنجده عند الفلاسفة الفيضيين، أو ضمن جدلية العلاقة بين الفاعل والمفعول، كما هي

عند ابن رشد. وبذلك نخلص إلى القول: إنه ساد الفكر العربي والإسلامي عدة استراتيجيات للعلاقة مع المقدس وتشريعه، بحسب موقع وموقف الوعي الإنساني من ذات المقدس، ووجه الفاعلية بين الذات الإلهية والعالم والإنسان:

- أولاً: كغائب مقدس مفارق، يفعل ما يريد في خلقه.
- ثانياً: كحاضر، لكنه متعال، بيده ملكوت كل شيء.
- ثالثاً: كحاضر مخاطب ومدرك عقلياً، يفعل الخير في خلقه فيضاً منه. وهنا تبرز حيوية وفاعلية المقدس، وانفعال العالم بما فيه الإنسان.

وقد تبلور هذا المشروع الثقافي الأخير، مع نشوء الفلسفة العربية الإسلامية، والقدرة على التفلسف ضمن خط التواصل الفكري، وبالعلاقة مع فكر الحضارات العالمية الأخرى، وبخاصة حضارة اليونان. إذ برز على الساحة مشروعان فلسفيان، يلتزمان بقدرة العقل الإنساني على استيعاب قانونية الخلق، ولكن بمنهجين مختلفين من موقع التعامل مع مقولة «الفاعل والمفعول».

المشروع الفلسفي الأول: ويتمثل برؤية إشراقية فيضية من ذات الإله إلى العالم كمخلوق، ولكنه- أي العالم- قديمٌ بقدم الإله، فالإله «كعلة قد استوفت شروط العلل»[1] لا يتراخى فعلُها ومفعولها عنها لكن الإلهَ فاعلٌ، والعالم مفعولٌ، ولا علاقة بينهما سوى ذلك، فالفاعل فاعل، والمفعول مفعول وملحق بالفاعل.

ويتضح ذلك في تقسيم الفارابي وابن سينا للوجود إلى: واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى، ممكن الوجود بذاته وهو العالم، ولكنه واجب الوجود بغيره[2]. فالعالم المادي بما فيه الإنسان لا يتحقق ولا يوجد بالفعل، بقدرة منه وإمكانية فيه تصيره إلى الفعل بذاته، وإنما بغيره، أي بواجب الوجود بذاته.

وعلى الرغم من أهمية ما قدمه الفلاسفة الفيضيون، من آراء هامة حول قدم العالم والحركة والزمان، وانتصارهم للسببية الموضوعية بين الموجودات المادية

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ج١، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ص١٤٥ وص٦٨٥.

(2) راجع تهافت التهافت ص(٢٦٢-٢٦٣، ٣٣٢-٣٣٤، ٤٤٥-٤٤٦).

بعضها ببعض، وتأثيرهم الإيجابي على فلسفة ابن رشد، ضمن خط التواصل الفكري، إلاّ انهم ظلوا في حدود الفهم الفيضي الإشراقي، للإله الفاعل على العالم المنفعل، فعالية المقدس وسلبية العالم وتقبله لفعل الفاعل، فالعالم يتلقى التكون والصيرورة والحياة من المقدس على نحو إشراقي فُيضي منه، فالعالم المادي يوهب الفعالية من موجود لا مادي. لهذا فالعالم المادي بما فيه الإنسان ليس فاقداً لخصائصه الذاتية فحسب، وإنما هو مسلوبها، وهو عجينة ممكنة الصنع بيد المقدس المفارق والمتعالي، يهبه الصورة التي يشاء وكيفما يشاء، وهذا كما يرى ابن رشد عودة إلى الجواز الأشعري.

لذلك فالعلاقة بين الفاعل المقدس والمفعول العالم بما فيه الإنسان، علاقة افتراضية ليست موضوعية بين طرفين مختلفين، أولها لامادي والثاني مادي، يفيض اللامادي من قدرته وفاعليته وعلمه على العالم المادي أو الإنسان، فالعالم يتضمن إمكانية الفعل لا بل قابلية الفعل، لكنه لن يفعل بذاته وإنما بغيره، والغير هو واجب الوجود بذاته. وكذلك العلم والمعرفة هي ليست بذاته، وإنما هو يملك إمكانية المعرفة والتعقل ولكن إمكانه لا يتحقق إلا بغيره« فالنفس عاقلة بالقوة، وخارجة بالعقل الأول إلى أنْ تكون عاقلة بالفعل»[1].

فالنفس الإنسانية ليست قادرة بذاتها على تعقل صور الموجودات المادية، وإنما هي محل لقدرة التعرف التي وهبت إليه من المقدس. فإمكانها لا يتحقق بذاتها وإنما بغيرها. وهي بهذه القدرة تدرك صور الموجودات الحسية المادية، ليس بقانونية تكونها وصيرورتها، وإنما على نحو ظاهري سطحي، فهي تدرك هذه الصور، لأنها -أي الصور- لم تحقق بالفعل بإمكان واقعي وفعالية منها، وإنما بقدرة وهبت لها، أي ممن وهبها القدرة على إدراك صور الموجودات، وهو واهب الصور، ولذلك يصبح العاقل والمعقول شيئاً واحداً. لكن واهب الصور يقف خارج الفعالية الإنسانية يمنح النعمة لمن يشاء.

---

(1) رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص١-٥.

والفيض هنا ليس كلياً، وإنما محدد ومخصص اجتماعياً، بحدود من يستنعم بالنعمة، وهو صاحب النعمة الذي مارس ويمارس طقوسها، وطقوسها متناقضة، فهي على جهة الحقيقة علاقة استغلال على المستوى البشري، وعلاقة ايديولوجية زائفة مع المقدس ذاته، ومع الناس المستغلين أيضاً. لذلك فالنعمة هي-على جهة الحقيقة- استغلال اجتماعي، تولد صراعاً اجتماعياً، يزداد احتداماً وتأزماً، وبذلك يصبح المقدس -بهذا المعنى- أداة تعمية للناس، وبخاصة الجماهير منهم، فيسقط العدل أخيراً من الجماعة، وتتحول إلى تجمعات متصارعة، يُقتل العدل فيها، وتنمو بذرة الصراع، وتسود غربة الإنسان عن حقيقة الإنسانية، ويعلن المقدس رحيله.

بهذا - وعلى مستوى المشروع الفيضي- ظلت قيادة العالم في محاولة استيعابه وصوغه لصالح الذات الإنسانية- ظلت تقف وتتحرك خارج الذات الإنسانية، وخارج العالم، فاقدة لمشروعيتها، بفقدانها لقانونية وضرورة القدرة على الفعل والاختيار، وبقي الإنسان العربي والاسلامي، والإنسان عامة، يتخبط في مشروعه الثقافي بلا مشروع، أو بمشروع ثقافي فاقد لمشروعيته على الفعل والعقلنة، وذلك بعد أنْ ارتبط بمقدس مفارق، غائب بذاته حاضر بفيضه وإشراقه، يحرك العالم المادي بما فيه الإنسان بقدرة ليست في العالم، وإنما من خارجه، يحركه إلى طريق عُبِّد بالاستغلال والتظالم، مسدود الآفاق، وهذا ما أعطى القدرة للغزالي على ضرب المشروع الثقافي الفيضي، وإعادته إلى صيغة الفاعل المفارق الغائب.

ولكنه بنفس الوقت، أعطى القدرة للتيار الفكري الآخر على الإفادة مما سلف، ومواصلة التقدم، فأثمرت جهود القدريين الأوائل والمعتزلة والفلاسفة على يد أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد مشروعاً ثقافياً، يلاقح ويعقلن ما هو مادي مستقل في واقعيته، وبين ما هو مقدس بصفاته المطلقة، في ذات إنسانية تحاكي ما هو ماديّ واقعيّ وتغيره، وتستكمل ذاتها بما هو مطلق القدسية، لتصوغ مجتمعاً إنسانياً يحقق السعادة الإنسانية، بتحقيقه العدالة الذاتية والاجتماعية.

وتتضح المسألة عند ابن رشد، ويفصح مشروعه الثقافي عن نفسه في رؤيته الوجود وحدة واقعية مترابطة جدلياً بين الفاعل والمفعول واقعياً، والمحرك الذي لا يتحرك صورة غائبة، تتفاعل أطرافها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالعالم يحمل في ذاته إمكانية تكون موجوداته وصيرورتها على نحو أزليّ أبدي[١]. إذ أنّ الإمكان والقوة خاصية أساسية في ذات المادة وليس من خارجها. فالممكن هو: «الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأنْ يوجد بالفعل»[٢] لهذا فالممكن ليس مفارقاً وإنما« يستدعي شيئاً يقوم به، وهو المحل القابل للشيء الممكن»[٣] ويزداد الأمر وضوحاً حينما يقول: «والحامل للإمكان هو الشيء القابل الممكن، وهو المادة»[٤].

لهذا، فإمكانية تكوّن الموجودات وصيرورتها، متأصلة في ذاتها، وبكلمة أدق في مادة الموجود ذاته، لأنّ الإمكان خاصية أساسية وأصيلة في مادة الموجود ذاته.

وبهذا خرج بنتيجة هامة تقول: «إنّ الطبيعة هي التي في نفسها مبدأ حركة... ومعنى قولنا مبدأ حركة، أي لها من ذاتها أنْ تفعل وتتغير وتقبل الانفعال»[٥]، وبذلك تجاوز مقولة الفاعل من خارج الطبيعة، أي كقوة مفارقة، وإنما العالم المادي يحمل إمكانية تكون موجوداته وصيرورتها من صورة إلى صورة أكمل منها، على نحو أزلي أبديّ. محدداً ذلك في مادة الموجود ذاته فحتى «الصورة تتغير من أجل وجودها في متغير، لا من جهة أنها متغيرة بذاتها، إذ كانت- أي الصورة- ليست بجسم ولا تنقسم»[٦] فالصورة كوجود بالفعل هي

---

(١) راجع تهافت التهافت، ص٢٣٣-٢٣٥.

(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ست رسائل- حيدر آباد، ص٨٦. وتهافت التهافت ص١٩٥.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ج١، تحقيق د.سليمان دنيا- دار المعارف بمصر، ص١٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٥) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ست رسائل، ص١٢.

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الأهواني، ص١٠.

نتاج حركة مادة الموجود وغايتها، «فالمفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بذواتها»[1].

ويحدد ابن رشد منشأ الحركة في مادة الموجود، بأنها نتاج صراع الأضداد فيها، فمادة الموجودات المادية، مكونة من العناصر الأربعة التي هي، التراب والماء والهواء والنار، والمتضمنة للقوى الأربعة المتضادة في كل عنصر منها، وهي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة يقول في ذلك: «تبيّن من أمر هذه الأجسام. . . أنها مركبة عن الأربعة الاسطقسات المشهورة، وأنّ هذه الأربعة إنما هي اسطقسات بالقوى الفاعلة التي لها والمنفعلة، وأنّ هذه القوى الفاعلة هي الحرارة والبرودة، والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة، وأنّ الكون لهذه الأجسام. . . إنما هو اختلاط تلك الاسطقسات»[2] ويوضح الأمر أكثر نافياً الفعل من خارج الطبيعة بقوله: «وأن سائر الأشياء الحادثة في الأمور الكائنة الفاسدة، إنما تنسب إلى هذه القوى فقط وذلك أولا وبالذات»[3]، ويبين الكيفية في ذلك بقوله: «إنّ الكون إنما يتكوّن بفعل القوى الفاعلةُ وانفعال المنفعلة. فمن البيّن أنه إنما يوجد الكون ويتم إذا غلبت القوى الفاعلة المنفعلةَ وساقتها إلى الصورة. وأنّ الفساد بخلاف ذلك، أعني إذا غلبت القوى المنفعلة القوى الفاعلة الحافظة، وذهبت صورة الكون»[4].

لذلك فصورة الموجود المادي هي: نتاج العلاقة الناشئة عبر صراع القوى المتضادة، الفاعلة والمنفعلة في ذات مادة الموجود المادي المتكون ذاتها؛ أي أنها ناشئة عن حركة صراع القوى المتضادة، الفاعلة والمنفعلة في ذات مادة الموجود. لذلك فالصورة المتكونة هذه تحمل في مادة موجودها أيضاً قوى فاعلة ومنفعلة، يمكن أنْ تتكون عنها صورة أخرى وهكذا، من صورة إلى صورة، في صيرورة مستمرة أزلاً

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ج٢. ص٨٦٢.

(2) ابن رشد، تلخيص الآثار العلوية، ص٧٨.

(3) راجع تهافت التهافت، ص١٩٩. " إنّ حدوثها هو إضافي ".

(4) راجع تهافت التهافت، ص٧٩.

وأبداً، بشكل نهائي حينما تتكوّن الصورة، ولا نهائي في إمكانية التحول من صورة إلى أخرى، أي في صيرورة الموجود، ولنلاحظ مع ابن رشد جدلية النهائي واللانهائي في صيرورة تكوّن الموجودات.

ويتحدث ابن رشد عن الأسباب الخارجية الطبيعية، أثرها في تكون الموجودات وصيرورتها، أي عن علاقة الموجودات بعضها ببعض ضمن وحدتها الطبيعية، وأثرها كمزيلة للعائق أو معيقة للقوى الفاعلة والمنفعلة في مادة الموجود، وصولاً إلى أثر الأجرام السماوية بما لها من حركة النقلة الدورية. والعناصر الأساسية الأربعة المكوّنة للموجودات الطبيعية تحل في أماكنها، مكوّنة صورتها المناسبة، بحسب القوى الفاعلة والمنفعلة فيها، وبحسب قوتي الثقل والخفة، وبذلك تستقر في أماكنها على جهة التعادل. وبهذا تكوّن صورها بشكل نهائي، لكن استمرار وأزلية حركة النقلة الدورية للكرة الأرضية والأجرام السماوية يعيد الموجودات إلى اللاتعادل، فتذهب صورها، وتتفاعل قواها لتكوين صور أخرى مناسبة وعلى جهة التعادل. وهكذا بشكل أزليّ أبديّ. وبذلك تستمر الموجودات في تكوّنها وصيرورتها بشكل نهائي الآن ولا نهائي في المستقبل وإلى الأزل. يقول ابن رشد: «ولولا ذلك لم يكن فيها كونٌ ولا فساد يجري على نظام وترتيب محدود، بل كان ليس يمكن لأجزاء الاسطقسات فساد البتة، إذ كانت متعادلة بكليتها، وكلّ واحد في مكانه الطبيعي، وليس هاهنا شيء يحركها حتى يلقى بعضها بعضاً على غير تعادل في قواها»[1]، ويقول أيضاً مبيناً العلاقة الجدلية بين الموجودات الطبيعية وصيرورتها المستمرة أزلاً وأبداً، عبر جدلية التناهي واللاتناهي «إنّ هذا النوع... مما يقال عليه لا متناه إنما وجوده -كما قلنا- بالقوة والإمكان، وأنْ يكون بهذه الصفة فإنما ينسب إلى المادة، لأنّ القوة عارضة لها على ما تبيّن. وأيضاً فإنّ التناهي إنما هو بالصورة وتابع لها، والمادة لما كانت غير محصورة بالذات، لم تكن لها نهاية تخصها، بل متى حصلت فيها صورة، أمكن أنْ

---

(1) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، ص٢٦.

تفارقها، وتحلها صورة أخرى، وذلك ممكن إلى غير نهاية بما هي مادة في الماضي والمستقبل»[1].

ولذلك فالعالم بموجوداته الطبيعية بما فيها الإنسان، في صيرورة مستمرة من ذاته وبذاته ولذاته، من القوة إلى الفعل، ومن الفعل المتضمن للقوة إلى الفعل الأكمل، في صيرورة لا نهائية. لكن الإنسان وإنْ كان كائناً طبيعياً كبقية الكائنات، إلاّ انّه يتميز عنها بكونه عاقلاً، والعقل عند ابن رشد هو: إدراك أسباب تكوّن الموجودات، وكيفية صيرورتها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل «كما أنّ العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها»[2]. والعقل وظيفياً هو أداة عقلنة للكون بكل موجوداته؛ والقدرة على تحويله من ذاته إلى ذات الإنسان، أي أنّ العقل قوة فاعلة تعمل على تعقيل وعقلنة الموجودات وتحويلها لصالح الذات الإنسانية، من خلال إدراك أسباب تكونها وكيفية صيرورتها. وذلك بواسطة استقراء الموجودات واقعياً، والوصول إلى نتائج نظرية، يتم التحقق من صدقها وفعاليتها بصحة تطبيقها واقعياً، فلنستمع إلى ابن رشد يقول مبرزاً جدلية الاستقراء والاستنتاج: «إنّ جميع ما يعلمه الإنسان، ليس يخلو من أنْ يكون علمه: إما بالاستقراء وإما بالبرهان. فأما البرهان فإنه يكون من المقدمات الكلية. وأما الاستقراء، فإنما يكون من الأمور الجزئية. والمقدمات الكلية لا طريق لنا إلى العلم بها إلاّ بالاستقراء، وذلك أنّ المقدمة الكلية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد، إذا رام الإنسان أنْ يبين صدقها، فإنما يبين صدقها بالاستقراء... فإذن متى فقدنا حساً ما فقدنا علماً ما»[3].

لهذا فالمعرفة ليست هبة من خارج الطبيعة، وإنما هي نتاج علاقة ضرورية ناشطة، بين الذات الإنسانية والعالم المادي المنعكس ذاتياً في الذهن الإنساني، عبر معايشة ومعاناة وممارسة الذات الإنسانية وجودها الطبيعي والاجتماعي. أي أنها

---

(1) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص٣٥.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، ص٣٥٧و٥٢٦.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ص٦٥.

استجابة نظرية توجه نشاط الإنسان لإشباع حاجة طبيعية معنوية ولكن على نحو قدسيّ، وذلك باستخدام منهج علمي يستقرئ الواقع ويستنتج مبادئ نظرية تخدم استجابته الحياتية في واقعه.

فالعالم المادي ليس موضوعاً للمعرفة فحسب، وإنما هو- أيضاً- معيار صدقها، وذلك عبر العمل الإنساني والتجربة الحياتية: «إنّ جل المعقولات الحاصلة منها، إنما تحصل بالتجربة». لذلك فالمعرفة ليست انعكاساً ذاتياً ومحاكاة للوجود المادي في الذهن الإنساني فحسب، وإنما هي مكيفة بالتجربة الإنسانية ومدققة ومصححة بالفعل والحياة الإنسانية، فالعلاقة بين المعرفة والعمل، علاقة جدلية متطورة دائماً: «إنّ أولَ الفكرة آخرُ العمل، وأولَ العمل آخرُ الفكرة»[١]. وبهذه المقولة الهامة استطاع أبو الوليد أنْ يكتشف المعرفي في المادي، والمادي المحول والمصاغ على نحو معرفي لصالح الذات الإنسانية بواسطة العمل وبالعلاقة مع المقدس كمحرك لا يتحرك، فالعملية هذه تستلزم وعياً غائياً من قبل الذات ينبثق من الوجود المادي خلال عملية العمل وقبلها وبعدها، ويستلهم رشده ويستكمل ذاته غائياً من المقدس المطلق القدسية والكمال، عبر عمليتي التقييم والتقويم، إذ أنّ السبب الغائي: «هو الذي إليه يتحرك المستكملُ به، ليتم وجوده بالاستكمال به»[٢]، فالغائي المقدس يتحول إلى مادي بواسطة النشاط المعقلن، والمادي يشترط وجود المعرفي الغائي المقدس، بحيث يصاغ المادي ويعاد صوغه بما تقتضيه شروط المعرفي المتحقق مادياً، وتتحول العملية إلى استجابة حياتية للذات الإنسانية، استجابة واقعية علمياً، مقدسة أخلاقياً مصححة واقعياً، متطورة تاريخياً، تتموضع فيها الذات، ويتأنسن الموضوع المادي، والذات الإنسانية ذاتها، على نحو غائي بما هو مطلق القدسية، أي بما هو إلهي. وبذلك يتحد ويتوحد المادي والمعرفي والغائي المطلق القدسية في ذات الإنسان، مكوناً ذاتاً إنسانية متطورة أبداً.

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص٦٥.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٨٦.

وتطور الذات هذا يأتي عند ابن رشد، باعتباره العقل -كأداة عقلنة في تزايد دائم إلى أنْ يصل إلى مستوى تعقل العقل الفعال - مروراً بمستوى العقل الذي في الملكة، فـ« يعقل بآخره على التمام والكمال، إذا كان إنما ننظر إليه من هذه الجهة مسمى مستفاداً»[1]. لذلك فالعقل المستفاد هو: المستوى الأرقى والأمثل للعقل الإنساني، إنه العقل الفعال وقد امتلكه الإنسان، وأصبح بإمكانه أنْ يستفيد منه ويفيد كما يشاء وكلما شاء، وهو بالتالي الصورة الإنسانية المشخصة واقعياً، والكمال الأخير للإنسان في مرحلة تاريخية معينة. ويصف ابن رشد هذه الحالة للإنسان: «وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال، ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة، وأنه يعرض له أنْ يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد»[2] فاسد بما هو كائن طبيعي حي، وأزلي بما هو عاقل، وعقله متطور أبداً من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة إلى العقل المستفاد، حيث يصل إلى مستوى إدراك حقائق الموجودات كما هي، وقدرته في نقل هذه المعارف من جيل إلى جيل « فلولا السالف لم يكن الخالف»[3] فأزليته ليس بما هو شخص وإنما بما هو نوع إنسان، لكن هذا التطور المعرفي وعقلنة الموجودات مؤطر ومحكوم بغاية معينة عند ابن رشد، وهي عقلنة المقدس على جهة الشوق والتشبه به، كونه - أي المقدس - السامي لا يتحقق واقعياً إلاّ بفعل الإنسان العاقل، وهنا يتكامل الفعل الإنساني المعقلن في امتلاكه الوجود بما هو مقدس سام، كغاية قصوى للإنسان، يستكمل بها ذاته، ويصف ابن رشد حال الإنسان عند ذلك « كأنها كمال إلهي للإنسان»[4].

فالإنسان بهذا المعنى عند أبي الوليد، كائن طبيعي محكوم بالضرورة الطبيعية من الناحية البيولوجية، كبقية الكائنات، لكنه عاقل كونه يمتاز بقدرته على تعقل الموجودات وإدراك أسباب وجودها، وقانونية وكيفية صيرورتها، وصوغها بما

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص٩٥.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص٩٥.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص١٠.

(4) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص ٩٥.

يناسبه، وهو إلهي في ربط وتوجيه النشاط العقلاني، وتغييره للعالم ولذاته بغاية قصوى مقدسة وكاملة القدسية، على جهة التشبه والاستكمال بها.

لذا فهو بهذه الحال كائن انصهرت في ذاته خاصية الموجودات المادية، وخاصية الكمال والقدسية، على جهة التشبه بما هو مقدس سام، وذلك بواسطة العمل والنشاط الإنساني الغائي، وبذلك أصبح الإنسان - بهذا المعنى - محصلة لما هو طبيعي ومقدس.

لهذا: فالخطاب الرشدي هو: خطاب تفعيلي عقلاني واقعي غائي، غايته تحقيق المقدس السامي واقعياً، فإن كان خطاباً تفعيلياً عقلانياً ناشطاً للكون بكل موجوداته، إلاّ أنّ نشاطه يوجه لغة الأرقام الجامدة، والقانونية الطبيعية المحتمة، إلى لغة الحلال والحرام، كونه موجه أخلاقياً -اجتماعياً على جهة التشبه والاستكمال بالمقدس السامي، عبر عمليتي التقييم والتقويم لنشاطه الواقعي، بما يتناسب مع تحقيق قدسية نشاطه أرضاً.

لكن نشاطه التفعيلي العقلاني، ليس نشاطاً فردياً- انعزالياً، وإنما هو نشاط اجتماعي، فحتى وجود الذات الإنسانية ذاتها لا يتم إلا بعلاقة اجتماعية، لذلك فنشاطه لا يحقق وجوده وغايته إلاّ ضمن وجود اجتماعي، إذ أنّ النشاط الإنساني وإن أخذ شكلاً فردياً، فهو ذو مضمون اجتماعي- تاريخي «إنّ الإنسان لا يحتاج للآخرين من اجل ضرورات الحياة فحسب، وإنما من اجل اكتساب أفضليته، فهو كائنٌ اجتماعيٌّ بالطبع»[1].

وإن كان قادراً على تعقل الموجودات وعقلنتها، إلاّ أن عقلنته إياها وتسخيره لها، تبقى محايدة، وتقف على فسحة واحدة من الخير والشر - إنْ لم تكن عامل استلاب وتغريب له وللمجتمع في بعض الأحيان. لذلك لا بد من ربط نشاطه بغاية قدسية قصوى تمحور نشاطه وتوجهه أخلاقياً إنسانياً، فيستكمل ذاته إنسانياً بتحقيق واكتساب فضائله. فكافة العلل - المادية- والفاعلة- والصورية -، لا تتحقق على

---

(1) ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، ص١١٣، وتفسير ما بعد الطبيعة ص٤٣.

نحو إنساني إلا إذا استُقطبت من قبل السبب الغائي: «فالسبب الغائي هو- بهذا النوع- علة من جهة ما يتحركُ إليه ما يستكملُ به، لأنّ ما قبله يكون بسببه»[1]، والسبب الغائي هو المقدس المطلق الكمال والقدسية، فكافة الأسباب تبقى مجردة عن الفضائل إلاّ إذا تمحورت ضمن منهجية القدسي، على جهة الاستكمال به فردياً واجتماعياً.

وبذلك يحقق الإنسان فضائله الذاتية والاجتماعية. فالإنسان عند ابن رشد مؤتلف من ثلاث قوى أساسية: أولها القوة الغاذية ومكانها البطن وفضيلتها العفة، خاصة وان الفضيلة هي الوسط بين رذيلتين وهما الإقلال والتقتير رذيلة، والجشع رذيلة. والقوة الثانية هي القوة الغضبية، ومكانها الصدر، وفضيلتها الشجاعة، فلا تهور ولا جبن، والقوة الثالثة: قوة العقل وفضيلته الحكمة، ومن خلال العلاقة التكاملية بين هذه الفضائل تتحقق العدالة الذاتية للفرد.

أما العدالة الاجتماعية فهي تماثل العدالة الذاتية، إذ أنّ المجتمع يماثل ذات الفرد. فالقوة الغاذية في الفرد تعادل قوى المنتجين في المجتمع وفضيلتهم العفة، والقوة الغضبية تتمثل في قوة الجيش وفضيلتهم الشجاعة، أما القوة العقلية والحكمة فتتمثل في العلماء والحكماء.

ومن خلال العلاقة الجدلية التكاملية بين هذه القوى في ثالوثها المتساوي الأضلاع برؤوسه الثلاثة المتساوية، تتحقق العدالة الاجتماعية، وبالعلاقة التكاملية بين العدالة الذاتية والاجتماعية، تتحقق الغاية القصوى للإنسان من وجوده، وهي إنسانيته: «إنّ الإنسان وإنْ كان موجوداً من قبَل علل كثيرة، فإنّ علته التي هو بها موجود بذاته هي: الإنسانية، لأنه إنسان بذاته»[2].

فالإنسانية كغاية للإنسان من وجوده، تتحقق وتفصح عن نفسها بملاقحة وعقلنة النشاط الفردي والاجتماعي بما هو مقدس، مع أولوية الاجتماعي، إذ أنّ

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٨٧.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٦٣٦.

شكل العلاقات الاجتماعية ومستواها هو المحدد للنشاط، وهنا يقول ابن رشد حكمته المأثورة: فحتى لو كانت «بذور النبات من نوع جيد، ولم تلقَ مناخاً مناسباً، وتربةً صالحة، فسوف تتحول إلى نباتات سيئة»[1] وذلك لأنّ: «الخير والشر ليسا ذوا طبيعة قائمة في النفوس، وإنما الخير والشر في الاجتماع»[2].

لذلك، لا بد من إزالة سبب تفكك المجتمعات وتظالمها وتصارعها، وهي: «الملكية الخاصة التي يمكن استغلال جهد الآخرين بها»[3] فبإزالتها تزول غربة الإنسان عن حقيقة ذاته كذات إنسانية، ويتحرر النشاط الإنساني من عقال الأنانية القائم على الاستغلال، إنسانية متمثلة ومجسدة في أنسنة العالم بكافة موجوداته، وبأنسنته للعالم يؤنسن ذاته، وذلك بالعلاقة مع المقدس «وهو معكم أينما كنتم».

«فالمحرك الأول الغير متحرك - وهو الله تعالى.. - إنما هو محرك من جهة ما هو بالفعل- كغاية أخلاقية.. - والمتحرك - نحن.. - هو متحرك، من جهة ما هو بالقوة التي فيه لأن يتحرك»[4] فيستكمل ذاته ذاتاً إنسانية بامتلاكه العالم على نحو إنساني بالعلاقة مع المقدس.

بهذا نخلص إلى القول: إنّ الخطاب الرشدي قد امتلك مشروعية بامتلاكه غاية النشاط الإنساني المعقلن لكافة الموجودات ولذاته بالحضور الإلهي. هذه هي الأمانة التي حملها الإنسان، واستحق بها حقيقة الاستخلاف على الأرض. لكنّ الله ﴿لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم...﴾ صدق الله العظيم.

---

(١) ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، نقله إلى الإنجليزية روزنتال، ص١٨٢.

(٢) ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، نقله إلى الإنجليزية روزنتال، ص١٦٢.

(٣) ابن رشد، شرح جمهورية أفلاطون، نقله إلى الإنجليزية روزنتال، ص ١٤٨.

(٤) ابن رشد، تلخيص السماع الطبيعي، ست رسائل، ص١١٧.

ابن رشد في اللاهوت المسيحي

د. عامر الحافي
جامعة آل البيت/الأردن

مقدمة:

نجح الخطاب الفلسفي الرشدي بمضامينه الإنسانية والعالمية في التوغل خلف التحصينات الأوروبية القروسطية التي سممتها أجواء الحروب الصليبية والعداء الشديد لكل ما هو إسلامي.

كان التواصل الثقافي والفكري أمراً واقعاً وحتمياً بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وقام المسيحيون في الشرق بدور وسيط مؤثر في هذا التواصل، ولم يكن الموقف (المسبق، الغامض، الإشكالي، الاستريابي)[1] يمنع وصول المؤثرات الفكرية الإسلامية إلى المسيحية الغربية.

أثار الإسلام بانتصاراته السريعة وروح أتباعه القوية أسئلة كثيرة في العقل الغربي، وكان انتشار الإسلام بين الشعوب المسيحية في الشرق بمثابة ضربة قاسمة للاهوت المسيحي الذي راح يلملم أنفاسه ويعيد بناء أصوله الفكرية والروحية.

فما هو الإسلام؟ ولم ينتصر؟ ماهو المضمون الفكري للإسلام؟ وماهي مشيئة الله في وجود هذا الدين وانتصاره؟

من غير الممكن إنكار تأثير الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا والذي شمل كافة الميادين الثقافية والاقتصادية والفنية والعلمية. وإذا كان وصف رينان لابن رشد بقوله إنه "آخر ممثل لحضارة تنهار" حقيقة صحيحة فإن القول بأن الإكويني كان أول ممثل لحضارة تنهض لا يقل صحة عن سابقه. لا شك أن تبعات الإنهيار العربي

---

(1) اليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص٣٥.

الذي ترسخت في واقعنا وعقولنا يجعل من إمكانية إنصاف ابن رشد أو حتى فهمه أمراً صعباً. لقد مرَّ ابن رشد من الشرق دون أن يشعر به أحد[1] فلماذا أغفل ابن خلكان والصفدي والقفطي ذكر ابن رشد في مؤلفاتهم وحتى حاجي خليفة لم يذكره إلا عرضاً في سياق حديثه عن تهافت الفلاسفة للغزالي؟!

كان ابن رشد الامتداد الطبيعي للفلسفة الإسلامية، وقد استطاع أن يهضم فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة.

إن فهمنا لابن رشد يصبح أكثر عمقاً وأبعد غوراً عندما نحفر في تاريخ الفكر الوسيط، لنتعرف على انعكاسات الرشدية في اللاهوت المسيحي في القرن الثالث عشر.

يهدف هذا البحث إلى دراسة تأثير ابن رشد والرشدية في اللاهوت المسيحي الغربي الوسيط، من خلال تركيز الضوء على أكبر أعلام ذلك اللاهوت وهو توما الإكويني.

إن عملية التأثر والتأثير بين الحضارات والمجتمعات عملية واقعية لا مجال للتنكر لها أو التبرؤ منها؛ فالفكر الإنساني بطبيعته المتراكمة وتركيبه المبدع يسير وفق التاريخ ومن خلاله، لا رغماً عنه وفوقه. لقد كان اللقاء الأول بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة المسيحية على أرض بلاد الشام والعراق ومصر وقد أنتج هذا اللقاء علم الكلام، وتم دمج العديد من العناصر الثقافية للبلدان المفتوحة، حيث كانت المدارس اللاهوتية المسيحية منتشرة. وبعد أربعة قرون كان لقاء ثان في مكان آخر وهو أوروبا، وكانت الفلسفة هي أكبر نتاج هذا اللقاء، وكانت طليطلة وصقلية أكبر بوابتين لدخول الفكر الفلسفي الإسلامي إلى البلاد الغربية. ويؤكد ماسينيون أن الحوار بين المسلمين والمسيحية قد بدأ في القرن الثالث عشر بعد أن كان الجدل والمناظرة هو وسيلة المعرفة الوحيدة بينهما[2].

---

(١) انطوان سيف، ابن رشد رؤية عربية معاصرة، ص٥٣.

(٢) فروية قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ج١.

عوامل توجيه التفكير الفلسفي في الغرب

لقد ساهمت أربعة عوامل في توجيه التفكير الفلسفي في الغرب وجهة جديدة وهذه العوامل هي:

١- تأسيس الجامعات.

٢- إقامة سلك الرهبنة (العاملة).

٣- اكتشاف أرسطو.

٤- الاتصال بالفلسفة العربية.

ترتبط هذه العوامل ببعضها بصورة وثيقة؛ فقد كانت مناهج التعليم في الجامعات الأوروبية قد شرعت في إعطاء مساحة لدراسة أعمال أرسطو، واكتشاف أرسطو قد تم من خلال الفلسفة العربية[1].

نجح العقل الغربي في تحويل الفكر الفلسفي والعقلاني إلى آلية واقعية، بعد أن أحسن تتبع مواطن القوة في الفكر الإسلامي، وأعاد توظيفها بما يتلاءم مع غاياته وأهدافه.

ليس المقصود من هذا البحث تضخيم دور ابن رشد أو الوقوع في التمجيد وكيل المديح دون أساس علمي سديد بل محاولة الوقوف على أثر هذا الفيلسوف الكبير في اللاهوت المسيحي من خلال القديس توما الاكويني.

وصول ابن رشد إلى الغرب:

بدأ الغرب عصر الترجمات قبل ابن رشد وكانت الترجمات مختارة ومختصة وجاءت المرحلة الأولى منها في القرن الثاني عشر مشتملة على كتابات الكندي (في العقل) والفارابي (في العقل) والغزالي (مقاصد الفلاسفة) وابن سينا (مقتطعات من الشفاء)[2].

---

(١) ادوارد، الفلسفة الوسيطية، ص ١٠٩.

(٢) غرديه، فلسفة الفكر الديني، ج٢، ص١٤١.

وقد جاءت ترجمة كتب ابن رشد في القرن الثاني عشر والثالث عشر وكان ميخائل سكوت (ت١٢٣٥) أول من ترجم شروح ابن رشد على أرسطو ثم تبعه هرمان (ت١٢٧٢)[1].

وقد تم خلال القرن الثاني عشر ترجمة خمسة عشر شرحاً من شروح ابن رشد الثمانية والثلاثين على مؤلفات أرسطو من العربية إلى اللاتينية[2]. تركزت الترجمات اللاتينية حول شروح ابن رشد لأرسطو وهناك نقاش حول وصول مؤلفات ابن رشد التي أظهر فيها إبداعه وأصالته الخاصة وهي: تهافت التهافت، وفصل المقال، ومناهج الأدلة.

فلم تنحصر مؤلفات ابن رشد على شرح أرسطو، وإن كان هذا الشرح في قمة الإبداع والعمق واستيفاء آراء وأخطاء الشراح الآخرين خاصة ابن سينا والفارابي.

لم تتعرض المسيحية اللاتينية لترجمة شاملة لكل ما هو إسلامي، بل اقتصر اهتمامها على الجوانب الضرورية لها. وهذا بمثابة ما حدث مع ترجمات بغداد عن اليونانية والسريانية التي تركزت حول الفلسفة والعلوم. وقد كانت الفلسفة هي الموضوع الأساسي للترجمات اللاتينية، وكان أرسطو، الذي أعيد اكتشافه بطريقة مختلفة تماماً، قطب الرحى الذي دارت عليه حركة الترجمات الأولى.

ومثلت شروحات ابن رشد على مؤلفات أرسطو البوابة الكبرى التي دخل منها أرسطو إلى الغرب؛ فقد استوفت هذه الشروحات كل عبارة وجملة في مؤلفات أرسطو، مؤسسة بذلك أسلوباً جديداً في شرح أرسطو، يشبه أسلوب التفسير القرآني الذي يفسر النص عبارة عبارة وجملة جملة، وهذا هو نفس الأسلوب الذي اتبعه القديس توما فيما بعد في شرحه لأرسطو[3].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص١٢٨-١٢٩.

(٢) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص٣٧٣.

لقد عرف ابن رشد بأنه الشارح الأكبر لأرسطو، وأدت شروحاته إلى تأسيس حركة فكرية غربية؛ عرفت باسم الرشدية، كان لها أكبر الأثر في استنهاض الفكر اللاهوتي المسيحي وعلى وجه الخصوص الأكويني، فقد اتخذ الاكويني من الفلسفة الأرسطية الأساس الذي أقام عليه مشروعه اللاهوتي الجديد.

من جهة أخرى ساهم المترجمون اليهود في إيصال فلسفة ابن رشد إلى الغرب فقد كانت الترجمات العبرية جسراً واسعاً انتقل عبره العديد من المؤلفات والمنجزات إلى الغرب.

كانت مؤلفات ابن رشد تقرأ بالعربية بين العلماء اليهود المتأثرين بالثقافة العربية، وقد أدى تشرد اليهود في مطلع القرن الثالث عشر إلى ما وراء جبال البيرينيه وعلى ساحل البحر الأبيض إلى انتشار أفكار ابن رشد، حيث كان المفكرون اليهود قد ترجموا مؤلفات ابن رشد إلى العبرية ومن أشهر المترجمين اليهود موسى بن ميمون، يعقوب بن أبي ماري، وسمعان أنا طولي، سليمان بن يوسف، زكريا بن اسحاق، يوسف بن ماخي، وفي القرن الرابع عشر انضم إلى هؤلاء كالونيم بن كالونيم وكالونيم بن تودروس وصموئيل بن يهوذا، وقاموا بوضع شروحات على شروح ابن رشد على أرسطو.

ورغم النقمة الشديدة الذي كان اللاهوت المسيحي يكنها لليهود فإن الروابط اللاهوتية والثقافية بين اليهود والمسيحيين لم تكن مقطوعة؛ الأمر الذي سهل انتقال ابن رشد بطريقة غير مباشرة إلى اللاهوت المسيحي، واستفادت الترجمات اللاتينية من الترجمات العربية من خلال مقارنة النصوص للخروج بالترجمة الأفضل لأعمال ابن رشد[1]. كما أن تأثر ابن ميمون بابن رشد قد ساهم بنقل العديد من الأفكار إلى الاكويني الذي تأثر بدوره بابن ميمون.

لقد أدت مساهمة المفكرين اليهود في نقل الفكر الإسلامي إلى إضافة مبرر جديد لنقمة وكراهية الكثير من المسيحيين الغربيين لليهود؛ فقد اعتبر هؤلاء أن

---

(1) ماجد فخري، ص٣٧٥.

اليهود هم وراء إدخال ابن رشد وقيام الحركة الرشدية في الغرب بهدف تخريب المسيحية وتدميرها.

كانت الكنيسة معارضة لدخول الأرسطية وشروحاتها وقد أصدر مجمع باريس (١٢١٠م) تحريماً يقضي بمنع كتب أرسطو وشروحه. وفي مجمع (سنة ١٢٣١م) أكد البابا غريغوار التاسع تثبيت الحظر الذي أقره مجمع باريس، لكنه فتح باباً للاستفادة من طبيعيات أرسطو بعد تنقيتها وتطهيرها من الأخطاء حتى يتسنى للاهوت المسيحي الاستفادة منها. وقد فتح هذا القرار الباب لدخول الفلسفة في أبحاث اللاهوت، وهكذا راحت كتابات أرسطو تلج إلى الغرب ورافقها العديد من كتابات الشراح العرب[١].

الرشدية اللاتينية

شكل اتباع ابن رشد في أوروبا تياراً فلسفياً قوياً في القرون الوسطى، بداية من القرن الثالث عشر وحتى السادس عشر، شغل الفكر واللاهوت الغربي وقد أطلق على هذا التيار إسم الرشدية، وقد أطلق الاكويني نفسه هذا الإسم عليهم في كتابه «وحدة العقل ضد الرشديين»[٢]، تركزت قوة الرشديين في كلية الفنون في جامعة باريس التي ازدهرت في القرن الثالث عشر واتجهت نحو الفلسفة والمنطق[٣].

يقف في طليعة الرشديين اللاتين سيجير دي برابان (ت١٢٨٤م) الذي درس في جامعة باريس وكانت له حوارات كثيرة مع اللاهوتيين وخاصة الاكويني.

---

(١) ادوارد، الفلسفة الوسيطية، ص١١٢.

(٢) يرى م.ف شتينبرغن أن تسمية الرشدية اللاتينية هي اقتضاب لتسمية أكبر وهي "أرسطو طاليه آخذة، بالأفلاطونية المحدثة، هرطوقية أو راديكاليه، متأثرة بالوقت عينه بالرشدية والتومائية" وهذا رأي غير دقيق فالاكويني نفسه قد أطلق إسم الرشدية عليهم (ادوارد، ص١٣٨).

(٣) ادوارد، الفلسفة الوسيطية، ص١١٦.

(خاصة قضية وحدة العقل والحقيقة المزدوجة). ومن رموز الرشدية في القرن الرابع عشر جان دي جندان، ومار سيليو دي بادوا؛ وليم الأوكامي، وقد استمر وجود الرشدية كاتجاه فكري فلسفي يتسم بمعارضة الكنيسة حتى عصر النهضة مع بومبانازي وكريمونيلي، اندرياشيزا لبينو(١).

وقد أثنى العديد من اللاهوتيين المسيحيين على ابن رشد، وعلى رأس هؤلاء الفرنسي جيوم دوفراني (ت١٢٤٩م) الذي نعت ابن رشد بالفيلسوف الشريف جداً(٢)، واللاهوتي الاسكتلندي جون دونس سكوت الذي وصف ابن رشد بأنه أصدق شراح أرسطو وأن شرحه يمثل العقل الطبيعي(٣)، لكن الاتجاه العام للرشدية بقي يتسم بمعداوة الكنيسة ولذلك اتهموه بالإلحاد والهرطقة، كما وجد بين اتباع الرشدية بعض الملحدين الذين اتخذوا من مقولات ابن رشد وأرسطو ذريعة لتبرير إلحادهم ونقمتهم على الكنيسة(٤)، وقد اسهمت عدة قضايا في معاداة الكنيسة للرشدية أهمها:

١. تبني الرشدية لمواقف وآراء تعارض اللاهوت المسيحي التقليدي والمقررات الكنسية الرسمية (خاصة قضايا وحدة العقل، خلود العالم).
٢. خشية الكنيسة من فقدان سلطتها التعليمية أمام مناهضة الرشديين الذين دعوا إلى كسر احتكار الكنيسة للحقيقة والحد من سلطتها على عقول الناس.

وبناءً على ذلك فقد تعرضت الرشدية لعدد من المقررات الكنسية الناقمة، كما هو الحال مع مقررات عام ١٢٧٠م، عندما انتقدت الكنيسة خمس عشرة أطروحة رشدية وأطروحتين لتوما الأكويني، وفي مجمع فينا قدم ريمون كول (١٣١٦م)

---

(١) جورج، الفكر العربي، ص٢٢.
(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص١٣٣.
(٣) المرجع السابق، ص٢١٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٧.

ثلاثة مطالب وهي حظر الرشدية، استئناف الحروب الصليبية، تأسيس منابر في الجامعات لدراسة العربية والعبرية. واستمرت الكنيسة على موقفها المدين للرشدية حتى مجمع لايتران ١٥١٢-١٥١٧م[1].

وبصفة عامة كانت آراء المفكرين واللاهوتيين المسيحين منقسمة تجاه ابن رشد إلى ثلاثة اتجاهات:

١. الاتجاه الرافض (بقايا الأغسطينية).
٢. أنصار ابن رشد (الرشدية اللاتينية أمثال دي برابان).
٣. التوفيقيون الذين قبلوا أرسطو وحاولوا تخليصه من ابن رشد أمثال الاكويني.

أزمة اللاهوت المسيحي:

يرجع بعض الباحثين بداية الإصطلاحات الدينية في المسيحية الغربية إلى القرن العاشر مع إنشاء نموذج جديد للدير (الحركة البندكتيه) الذي يؤسس لنظرة جديدة للمؤمن المسيحي (الإيمان والعمل).

وفي القرن الثاني عشر حاول المسيحيون منع شراء المناصب الدينية أو تنصيب أحد منهم على أيدي السلطات المدنية. لكن الإصلاح لم يكن بالأمر السهل فظاهرة الإنشقاق متعمقة في اللاهوت المسيحي الذي ضيّع في أغلبه على هامش صراعات دينية وظهور هرطقات وبدع إلى الحد الذي جعل المجامع الكنيسة تكاد لا تجتمع إلا نتيجة الانشقاقات، ويوشك اللاهوت المسيحي أن يكون تاريخاً للاهوت اللاهرطوقي في مواجهة اللاهوت الهرطوقي.

قد كان اللاهوت المسيحي بأمسّ الحاجة إلى الإصلاح وكان ينتظر ميلاد لاهوتي عقلاني أرسطي بعد قرون من ظهور أوغسطين العرفاني الأفلاطوني.

---

(١) ادوارد، ص ١٤٢.

تأثر الأكويني في بداية حياته بالأغسطينوية التي استقت من ابن سينا روحاً جديدة حاولت من خلالها بث الروح في جسد اللاهوت الأغسطيني التقليدي[1]، وكسائر هؤلاء الأغسطينين تأثر الأكويني بابن سينا وظهر ذلك جلياً في مؤلفاته.

فقد استشهد الاكويني بأقوال لابن سينا في حوالي ٤٠٠ موضع[2] وقد أحس الاكويني بالهوة التي أحدثتها الرشدية في اللاهوت المسيحي وعجز الأغسطينية عن مواجهة الأسئلة المتواصلة للعقل الغربي، لذلك انتقل من قيود الأغسطينية وراح يؤسس لمذهب فكري جديد يهدف إلى إعادة النظر في الأصول الدينية المسيحية على أساس من العقل والفلسفة، الأمر الذي جلب له عداوات الأغسطينين الذين راحوا ينتقدون (رشدية) الأكويني[3].

الاكويني رشدي أم ضد الرشدية؟

تكمن أهمية الاكويني باعتباره أكبر اللاهوتيين الفلاسفة الذين مهدوا الطريق أمام الفكر الأوروبي الحديث والنهضة الشاملة للحضارة الغربية. كانت جامعة باريس والتقائه بالرشدية أهم مراحل حياة الرجل حيث دخل أثناء تدريسه في تلك الجامعة (١٢٦٩م -١٢٧٢م) في حوارات بل وصراعات مع الرشديين الذين تكاثروا في كلية الفنون، وكان جل تلك الحوارات يدور حول فهم أرسطو وكانت مسألة وحدة العقل قطب الرحى الذي دارت عليه كثير من الحوارات.

لقد تأثر الاكويني بأستاذه ألبرت الأكبر صاحب الثقافة الأرسطية الواسعة والمطلع على الكثير من المؤلفات العربية المترجمة، لكن الاكويني تجاوز أستاذه في تعمقه الشديد في الفلسفة الأرسطية وشروحاتها الرشدية. وقد كان جهد الاكويني في تأسيس علم اللاهوت الذي يقوم على الفهم والمنطق الصحيح. وقد عرف

---

(١) التكيس، الإسلام والمسيحية، ص٣٦.

(٢) ادوارد، الفلسفة الوسيطية، ص٢٠.

(٣) غرديه، فلسفة الفكر، ج٢، ص٢٢١.

الاكويني اللاهوت بأنه علم يستقصي لمضمون العقيدة بمعاني العقل مستنيراً بالإيمان[١]، واستخدم الاكويني الفلسفة الأرسطية في سبيل تحقيق هذا العلم وصياغة نظرية معرفية تنطلق من الواقع المحسوس بشقيه سواء كان خارجياً (الحواس) أم داخلياً (الصورة) فكلاهما يرتبط في وحدة متكاملة وهو يتبع مذهب أرسطو في هذه النظرية[٢].

تقوم نظرية المعرفة عند الاكويني على وظيفة التجريد الذهني الذي يختص بها العقل البشري، وتقابل هذه الفكرة العقل المفارق عند الرشديين والسينويين والاشراق عند الأغسطينين[٣].

عمل الاكويني على إدخال الأرسطية العقلانية في اللاهوت المسيحي خدمة للدين وطمعاً في استجلاب أنصار الرشدية والعقلانية من المسيحيين والمسلمين مظهراً مدى انسجام العقيدة المسيحية وتوافقها مع الفلسفة العقلانية. منتقداً الفكرة الرائجة بين بعض اللاتين الذين يعتقدون بأن اليونان والعرب وحدهم القادرون على التفلسف والقبول بالحقيقة العقلية[٤]. وعند النظر إلى موقف الاكويني من ابن رشد لابد لنا من استرجاع بعض الحقائق:

أ. تأثير الصراع مع الرشديين اللاتين في موقف الاكويني من ابن رشد وبصورة أوسع الصراع بين المشرق المسلم والغرب والمسيحي.

ب. محاولة الاكويني الحثيثة تجريد الأرسطية من الرشدية.

ج. إخضاع الفلسفة لخدمة العقيدة المسيحية.

لذلك لم يكن من المستبعد أن ينتقد الاكويني ابن رشد والرشدية فقد أطلق على ابن رشد لقب المحرف واتهمه بتحوير آراء الفلاسفة اليونان، ولكن الاكويني لم

---

(١) Catholic dectianary/ John A.H. U.S.A 1976 /432

(٢) ادوارد، ص١٣٤.

(٣) غرديه، ج٢، ص٢٢٢.

(٤) جورج، الفكر العربي، ص٢٠.

يكف عن الاستشهاد بابن رشد وشروحاته بعيداً عن موضوع وحدة العقل أو ازدواجية الحقيقة. إن ما يجمع بين ابن رشد والاكويني أكثر بكثير مما يفرقهما؛ فكل منهما معجب بالفلسفة الأرسطية ويرى بأنها لا تتعارض مع الدين والوحي.

استخدم الاكويني الأدوات الصناعية لابن رشد وهي تشمل التعريفات والتمييزات في المفاهيم وقام بتطوير بعضها بحسب الحاجة[1]. ولا ننسى اتباع الاكويني أسلوب ابن رشد نفسه في شرح أرسطو وتتبع فلسفته. ويبقى موضوع تأثر الاكويني بابن رشد مجال نقاش واختلاف بين أولئك المؤيدين لوجود هذا التأثر أمثال ميغيل آسين، ليون غوتيه وآسين بلا سيوس، والمعارضين له. وانتهى هؤلاء المؤيدون إلى إثبات تأثير ابن رشد على الاكويني مفرقين بين رشدية الاكويني ورشدية سيجير دي برابان.

يتصور ميغيل آسين التوافق بين المفكرين من خلال اللاهوت المسيحي ويؤدي به ذلك إلى اعتبار ابن رشد مفكراً تومستياً، أما ليون غوتيه فيجعلهما يتلاقيان على صعيد (العقل)[2]، وأما آسين بلا سيوس فقد أفرد بحثاً مستقلاً للتعرف على أثر ابن رشد في الاكويني. ويتردد كثير من اللاهوتيين المسيحيين في تقييم الحقائق التي خلص إليها هؤلاء الباحثون تقييماً إيجابياً وهذا يؤكد استمرار عقدة الإسلام في الفكر الديني المسيحي وكأن وجود هذه العلاقة يؤثر في صحة المسيحية ونقائها. كما ويحاول هؤلاء نفي تأثير علم الكلام في اللاهوت المسيحي عموماً والاكويني على وجه الخصوص[3]، وهذا التأثير يظهر جلياً في مؤلف الاكويني (الخلاصة في الرد على الأجانب) الذي ألفه للرهبان المبعوثين إلى الأندلس والمغرب الإسلامي. ورغم محاولة الاكويني الرد على المتكلمين المسلمين، إلا أنه استعمل أدواتهم

---

(١) غرديه، فلسفة الفكر، ج٢، ص٢٢٣-٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٣٠.

ونظرياتهم من قبيل الجزء الذي لا يتجزأ ونظرية نفي العلل الوساطية وغيرها من القضايا[١] .

وفي سياق الحديث عن تأثر الاكويني بابن رشد يثار السؤال عن وصول مؤلفات ابن رشد (تهافت التهافت، الفصل، مناهج الكشف عن الأدلة) إلى الاكويني، خاصة وإن أصالة ابن رشد وإبداعه تكمن في مؤلفاته أكثر من شروحه لأرسطو.

من المرجح أن الاكويني قد عرف التهافت ورسائل ابن رشد الصغيرة (فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة، العلم الإلهي) من خلال اثار ريمون مرينوس، ويذكر آسين بلاّ سيوس أن مارتين قد ذكر في كتابه المشهور (صراع الإيمان رداً على المسلمين واليهود) كتباً لابن رشد ترجمت عن العربية نحو كتاب التهافت والرسالة في العلم القديم ويشير كذلك إلى " فصل المقال "[٢] .

وعند الرجوع مرة أخرى إلى ذكر (رشدية الاكويني) نجد المستشرق الإسباني آسين بلا سيوس يؤكد موقفه الداعم لرشدية الاكويني بالعديد من الاستشهادات النصية من مؤلفات الاكويني، منها موضوع ضرورة الوحي من حيث درجتها وطابعها، ولا سيما الوحي الواقع على الحقائق الطبيعبة المتعلقة بالله، فإن المفروض في ضرورة الوحي المتعلق بهذه الحقائق الظاهرة لمعظم البشر أن تكون أمراً يخطر بالبال بطبيعة الحال، على أنه لا يمكن أن يطلب منهم المجهود اللازم من البحث الفلسفي لاكتشافها بالعقل وحده.

وفي هذا الموضوع توجد مادة شبيهة عند الفيلسوف اليهودي بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين[٣] .

---

(١) يؤكد جلسون تأثر الاكويني بالكلام الأشعري في ستة قضايا في كتابه الخلاصة في الرد على الأجانب انظر غرديه ، ج٢ ، ص٢٣٤ .

(٢) غرديه ، ج٢ ، ص٢٢٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص٢٢٩ .

التوفيق بين الفلسفة والشريعة الدينية:

لم تكن قضية التوفيق بين الفلسفة والدين وليدة تأثير ابن رشد في الثقافة الأوروبية فقد شغلت هذه المسألة اللاهوت المسيحي منذ عهد مبكر، لكن مساهمة ابن رشد جاءت في طريقة فهمه ومعالجته لهذه الإشكالية.

يعتبر العالم اليهودي فيلون الاسكندري (ت٥٠) صاحب التأثير الأكبر في تأسيس التوفيقية المسيحية، فقد تأثر عدد من اللاهوتيين المسيحيين الذين حاولوا فهم معاني النصوص المسيحية بطريقة تناسب معاني الفلسفة اليونانية مستخدمين التأويل كأداة لتحقيق هذا الغرض[١].

ومن أشهر هؤلاء كليمنضوس، أوريجينوس (ت٢٥٤م) أغسطين (ت٤٣٠م)، وقد شكلت معالجة هذا الأخير الحل المسيحي الرسمي الذي استمر حتى الاكويني. ولكن الطبيعة الوعظية التبشيرية كانت طاغية على التوفيقية الأغسطينية «ليست الفلسفة الحقة إلا الدين الحق، وبالمقابل فإن الدين الحق ما هو إلا الفلسفة الحقة»[٢]، ويقول «وقع بين يدي بعض كتب الفلاسفة الأفلاطونيين المترجمة من اليونانية إلى اللاتينية، قرأت فيها، ليس بنفس اللفظ والكلام، وإنما بمعنى مشابه جداً. ومدعوم بعدد كبير من البراهين، أن الكلمة كانت منذ البدء وأن الكلمة كانت في الله، وإن الكلمة كان الله..»[٣].

لكن موقف اللاهوت المسيحي لم يكن واحداً وثابتاً تجاه الفلسفة ولذلك ظهر اتجاه مبكر يعادي الفلسفة وفي مقدمة هؤلاء ترتليانوس (ت٢٢٠م) وإيرنيوس صاحب كتاب (الرد على الهراطقة)[٤].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوروبية، ص ١٧٠.

(٢) ادوارد جونو، ص٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٣.

(٤) غردية، فلسفة الفكر الديني، ج٢، ص٩٤-٩٦.

وكان صدور الحرمان الكنسي عام ١٢١٠م امتداداً لهذا الموقف المأزوم تجاه الفلسفة "تمنع تحت طائلة الحرام، قراءة كتب أرسطو حول الفلسفة الطبيعية جهاراً أو خفية وكذلك الشروحات حولها[١]».

وفي عام ١٢٣١م منع البابا غريغوريوس قراءة كتب أرسطو على منابر الجامعات واعتبر الفلسفة العلمانية تشوه علم اللاهوت، وفي هذا الوقت من القرن الثالث عشر كان الاكويني يصيغ لاهوتاً توفيقياً ينسجم مع الفلسفة بعيداً عن المقررات الكهنوتية المعادية للفلسفة متأثراً برياح الفكر القادم من الحضارة الإسلامية.

التوفيقية الإسلامية:

لا شك أن التوفيقية الإسلامية هي أكثر وضوحاً من التوفيقية المسيحية نتيجة السببية التعليلة التي تصبغ القرآن الكريم، ويؤكد ذلك بعض اللاهوتيين المنصفين بقوله: «إن الذي يزيدها (التوفيقية) ضبطاً وتعييناً في الإسلام هو أن غياب عقيدة التثليث يتيح لنا القول: إن الإله الذي اكتشفه العقل والله الذي يوحى به القرآن هما إله واحد»[٢]، هذا بالإضافة إلى عدم اعتراف الإسلام بطبقة خاصة لرجال الدين تفرض تفسيراً نهائياً ومطلقاً للنص، فالتفسير من حق كل واسع في العلم.

وقد اهتمت الفلسفة الإسلامية، خاصة تلك المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة ببحث موضوع الاتفاق بين العقل والوحي والفلسفة والعقيدة.

وقد ساهم كل من الكندي (ت٨٧٥م) والفارابي (ت٩٥٠م) وابن باجة، وابن طفيل[٣] في التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية، ورأى هؤلاء جميعاً بأن الوحي قد جاء مطابقاً لما وصل إليه العقل من حقائق. آمن ابن رشد بالعصمة المطلقة للقرآن

---

(١) غردية، فلسفة الفكر الديني، ج٢، ١٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٢.

(٣) ماجد فخري، ص٣٦٤-٣٧٠.

وفي الوقت نفسه آمن بوحدة الحقيقة وتكافؤها بين الفلسفة والشريعة، وكان تأليف (فصل المقال) لأجل هذا الغرض وقد استخدم ابن رشد التأويل كآلية فاعله لتحقيق التوافق والوحدة بين معاني النصوص الشرعية والفلسفة العقلية.

سعى ابن رشد إلى تأصيل العقيدة تأصيلاً معرفياً عقلانياً وفي الوقت نفسه إيجاد تأسيسات عقدية لبنائه المعرفي الفلسفي مستخدماً أدوات إصطلاحية جديدة ومحددة.

وبكلمة موجزة يمكن تلخيص موقف ابن رشد في سعيه للتوفيق بين الشريعة والفلسفة بقوله: «جاء الوحي متمماً لعلوم العقل»[1].

وللتعرف على مدى الاشتراك والافتراق بين ابن رشد والاكويني في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، يتأكد هنا ضرورة النظر في مسألة وحدة العقل والحقيقة المزدوجة التي ترتبط بالتوفيق ارتباطاً عميقاً.

بين وحدة العقل والحقيقة المزدوجة

غالباً ما يتم معالجة موضوع وحدة العقل مستقلاً عن موضوع الحقيقة المزدوجة أو ثنائية الحقيقة، وهذا يؤكد اضطراب الفهم في هذه المسألة وغياب التصور الدقيق لها.

ويمثل هذان الموضوعان أخطر الموضوعات وأكثرها جدلاً في القرن الثالث عشر بين الرشديين من جهة والاكويني من جهة أخرى.

فقد آمن الرشديون أن الناس جميعاً يشتركون في العقل وهو ثابت بصفته وطبيعته، لكن تفاوت الناس يكون في استمدادهم منه وكلما كان الاستمداد أكثر كان قرب الإنسان إلى الكمال والسعادة[2]. لكن بعض الباحثين يرون أن الرشديين

---

(١) ماجد فخري، ص٣٨٤.

(٢) محمد عبده، الاسلام والنصر القيم، الجزائر، ١٩٨٧، ص١٨٢.

اللاتين هم الذين ابتكروا قضية وحدة العقل ونسبوها إلى ابن رشد[1]. ولا شك أن ابن رشد يؤمن بوحدة الحقيقة وإمكانية الوصول إليها بالجهد الإنساني العقلاني، وما كان للتوفيق بين الشريعة والفلسفة أن يكون لولا وجود هذه الفكرة عند ابن رشد. والحق أن القول بوحدة الحقيقة يعود إلى الافلاطونية المحدثه التي رأت وجود حقيقة واحدة لها مظاهر متعددة. وقد وقع تحت تأثير هذه الفكرة كل من الكندي وابن سينا والفارابي وإخوان الصفا والمدرسة الاشراقية بصفة عامة، وقد مثلت المقولة الآتية المنسوبة لابن رشد والتي استشهد بها الاكويني في كتابه «وحدة العقل ضد الرشديين» المعنى السائد لمفهوم وحدة العقل.

«العقل يجعلني اعتقد بالضرورة بأن ليس هناك سوى عقل واحد غير أنني بالإيمان اعتقد بشدة نقيض ذلك»[2] وهذه العبارة تخلط أيضاً بين موضوع وحدة العقل وموضوع ثنائية (أزدواجية) الحقيقة.

هنا مجموعة من الاقتراحات يمكن أن تقدم للتعرف على أصول فكرة الحقيقة المزدوجة منها:

أ) أن هذه الفكرة هي مجرد حل اخترعه الرشديون اللاتين في محاولة منهم للتخفيف من حدة النزاع مع الكنيسة، فهذه الصيغة ناتجة عن أسباب سياسية في الاساس حاول اتباعها الابتعاد بأنفسهم عن مخاطر اللعنات الكنيسة.

ب) يعتقد ما رتين جريمان بأن مبدأ الحقيقة المزدوجة قد ظهر في القرن السادس عشر مع بومبانازي، وهذا رأي يخالف الواقع، فالاكويني نفسه قد قام بالرد عليه في القرن الثالث عشر!!

ج) ويذهب أدوار جونو إلى أن الرشدية لم تقل بالحقيقة المزدوجة بل كان ذلك ناتجاً عن سوء فهم اللاهوتيين لهم، فقد ذهب الرشديون إلى أن الحقيقة شيء

---

(1) جورج زيناتي، ابن رشد والفكر اللاتيني، ص١٦.

(2) المرجع السابق، ص١٦.

والفلسفة شيء آخر غير الحقيقة وهذا يلغي النزاع بين الفلسفة (كعلم) والايمان فلا علاقة لأحدهما بالآخر.

ومثال على ذلك ما يقوله زعيم الرشدية دي براباان في معرض حديثه عن أرسطو «هذا وفقاً لرأي الفيلسوف (أرسطو)، ولكن دون أن نؤكد أن ذلك حقيقي»[1].

د) ويمكن أن يكون هذا الموقف ناتجاً عن توجه (لا أدري) في المدرسة الرشدية لا يسعى إلى التعرف على الحقيقة بقدر سعيه إلى فهم معانيها لدى أصحابها.

ويظهر أن احتمال اختراع الرشديين لهذه الفكرة محتمل جداً خاصة، وأن اللاهوت المسيحي ما كان ليسمح بظهور مذاهب دينية تتكلم عن الحقائق المطلقة لكنه قد يسمح بوجود حقيقة مخالفة لا تشكل مذهباً دينياً بل اتجاهاً فكرياً. كما أنه يمكن القول ان إزدواجية الحقيقة قد شكلت مرحلة تمهيدية للوصول بالعقل المسيحي إلى الوحدة والانسجام مع الفلسفة الارسطية.

انشغل القديس توما وأستاذه البرت الأكبر في الرد على أطروحة وحدة العقل فقد قام البرت بتكليف من البابا بتحرير رسالة الفلسفة، ١٢٥٦م أطلق عليها اسم في وحدة العقل رداً على ابن رشد[2]

وهنا يظهر التباين بل والتناقض في موقف اللاهوت المسيحي تجاه موضوع وحدة العقل؛ فقد فقد هرب البرت من القول بوحدة العقل إلى الحد الذي جعله يقول بثنائية الحقيقة!! فكيف يكون من المعقول أن ينتقد ابن رشد والرشدية بقولهم بثنائية الحقيقة ثم نجد اللاهوت المسيحي الرسمي يقع بها. يقول البرت «الأمور اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع الأمور الفلسفية، فإن اللاهوت يقوم على الوحي دون العقل، وإذن فلا نستطيع في الفلسفة الخوض في مسائل لاهوتية»[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) إدوارد، ص١٣٨-١٣٩.

(٣) يوسف كرم، ص١٦٢.

وقد اعتبر كل من الاكويني والبرت أن مكمن الخطر في القول في وحدة العقل هو إنكار الخلود الشخصي للنفس وبعث وخلود الجسد؛ الأمر الذي رأوا فيه تهديداً لعقيدة الثواب والعقاب[1] .

ويحتج الاكويني في سياق رده على الرشدية في قضية وحدة العقل، بأنه من غير المحتمل أن لا يكون في النفس العاقلة مبدأ بموجبه تستطيع أن تظهر فعاليتها الطبيعية وهذا مبدأ يتحقق في حال قبولنا بمبدأ وجود عقل فعال واحد سواء سميناه الله أم العقل[2] .

وقول الاكويني هذا مستمد من قول ابن سينا الذي ذهب إلى أن لكل فرد عقلاً منفعلاً خاصاً به في حين يوجد عقل فعال واحد للجنس البشري قاطبة[3] ، ويرى الاكويني أن امتلاك كل انسان لعقل فعال مستقل وخاص به يشكل تعد على خصوصية الانسان وكرامته ويؤدي إلى تجريد الانسان من نشاطه وتعطيل السببية. لكنه وكما أشرنا آننا يقر بوجود نور صادر عن الله موجود في كل انسان (النور الذاتي) يرد عليه عقله ويتيح له أن يدرك نوعاً من الحقائق لا يتسع لها هو وحده[4] .

ويبقى أن نشير إلى أن الأصول العامة التي أرتكز عليها كل من الأكويني وابن رشد في نظرتهما إلى العقل تقوم على:

أ) اتفاق العقل والايمان «العقل الطبيعي لا يمكن أن يكون متعارضاً مع حقيقة الايمان فكل من العقل والايمان منبثق عن الله»[5] .

ب) السببية: رفض كل من ابن رشد والاكويني تعطيل الأسباب، ورأي ابن رشد أن ذلك يستلزم إبطال مفهوم الفعل ويقوض الأسس التي يمكن أن تنسب

---

(١) يوسف كرم، ص١٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٦٢.

(٥) غرديه، ج١، ص٢٣١.

بحسبها ظواهر الكون والفساد في العالم إلى الله، فالسببية هي أساس العلم الذي هو في الحقيقة علم بالاسباب التي تكمن وراء ظاهرة معينة وبمقدار جهلنا بالاسباب نجهل حقائق الاشياء، وإذا ما قدرنا رفع الأسباب رفع العقل.

ويرفض الاكويني إغراق كل سببية مخلوقة في محيط السببية الآلهية، ويرى أن من ينفي سببية الإنسان يقع في عكس ذلك تماماً، فالسببية في المخلوقات تأت من السببية في الخالق[1].

وجود الله

يرى كل من ابن رشد والاكويني أن العلم بوجود الله كعلة أولى واجب عقلاً وهو سابق على التعرف على ما هيته وصفاته، فالعقل الطبيعي قادر على التعرف على علل الموجودات الطبيعية ويؤدي بنا إلى الايمان بالله (وجوده ووحدانيته).

وأما فيما يتعلق بما هية الله وصفاته فهي خاضعة للوحي، ومن الجدير بالملاحظة إقرار الاكويني بضرورة وحدانية الله من خلال العقل في حين لا يمكن فعل ذلك مع الثالوث الذي يتجاوز العقل.

إن تنزيه الله من كل تركيب ونقص وجسمانية أمر واجب عقلاً، يتفق عليه كل من ابن رشد والاكويني، رغم أن إثبات ذلك أكثر صعوبة في اللاهوت المسيحي منها في العقيدة الإسلامية.

الأدلة على وجود الله

اختلف ابن رشد مع أرسطو في تصور الله فهو يرى الله على صلة مع العالم عبر الوحي. ويؤمن ابن رشد بأنه حي خالق فاعل يحدث الاحداث باستمرار ويهب الوجود والحياة للموجودات في حين يتصوره أرسطو كجوهر أول وعقل محض مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون[2].

---

(١) إدوارد، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) إدوارد، ص١٣١.

وفي كتابه الكشف عن مناهج الأدلة يرفض ابن رشد الدليل السببي لأرسطو ودليل الجواز لابن سينا والمتكلمين، ويؤثر دليل الاختراع والعناية لاتفاقهما مع مدارك الناس كافة، وارتكازها على النصوص القرآنية[1]. أما الاكويني فيضع في خلاصته اللاهوتية خمس طرق توصل إلى الله وتدل عليه على ضوء العقل وهي:

١ . الحركة

٢ . العلة الفاعلة

٣ . الإمكان

٤ . درجات الكمال

٥ . النظام أو (غائية الكائنات).

وهذا الدليل الخامس هو دليل العناية عند ابن رشد. يقول الاكويني في شرحه لهذا الدليل «الدليل الخامس من جهة نظام الطبيعة وله وجهان، أما الأول فإننا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لعناية، وهذا ظاهر من أنها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهج واحد وبحيث تحقق الأحسن، مما يدل على أنها لا تبلغ إلى الغاية اتفاقاً بل قصراً، وما يخلو من المعرفة لا يتجه إلى الغاية مالم يوجه إليها من موجود عارف، فإذن يوجد موجود عاقل يوجه الأشياء بالطبيعة كلاً إلى غايته، وأمّا الوجه الثاني فهو أن جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها ببعض والمتباينات لا تتفق في نظام واحد مالم تكن منظمة من واحد»[2].

خلق العالم:

ويتفق كل من الأكويني وابن رشد في موقفهما من قضية خلق العالم التي قال بها الفلاسفة. فكل ما خلا الله فهو مخلوق من الله ضرورة، لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحداً، يقول ابن رشد بخلق الله وصنعه للعالم لكنه

---

(١) ماجد فخري، ص٣٨١.

(٢) يوسف كرم، ص١٧٧.

ينكر في سياق رده على (تهافت الفلاسفة) أن يكون خلق الله للعالم مشابهاً لخلق الفاعل في الشاهد، فالعالم في حدوث مستمر وليس بمنطقه (في زمان محدد)[1].

لقد اعتقد كثير من المسلمين والمسيحيين أن القول بقدم العالم يفضي إلى القول بوجود قديمين (الله والعالم) وهذا يجعل العالم يشارك الله في أخص خصائصه، ويفضي في الوقت نفسه إلى نفي الحدوث عن العالم.

يجمع ابن رشد في رده على الغزالي، الذي جعل قدم العالم أحد الأسباب المكفرة للفلاسفة، بالتفريق الذي استمده من ابن سينا (بين القديم بالذات والقديم بالزمان) رغم اشتراك لفظ القدم بينهما، فالأول هو ما ليس له علة وأوجدته فهو واجب الوجود، والقديم بالزمان موجود بعلة خارجة فهو محدث بالذات[2].

يذهب الاكويني إلى أن قدم العالم ممكن (غير مستحيل عقلاً) وهو في ذلك يتبع البرت الأكبر وابن ميمون، اللذين تأثرا بابن رشد، ويعتبر الإكويني أن العقل غير قادر على البرهنة والقطع في حدوث أو قدم العالم، والوحي وحده قادر على حسم هذه القضية[3]. ويعتبر الاكويني أدلة أرسطو على قدم العالم جدلية وليست برهانية[4] ولذلك لا مجال لإثبات حدوث العالم إلا بالإيمان.

---

(١) رفيق النجم، ابن رشد في رسائلة الفلسفية، ص١١.

(٢) شفيق البقاعي، ابن رشد العالم والفيلسوف، ص٨٩.

(٣) يوسف كرم، ص١٦٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٣.

الخاتمة

استطاع اللاهوت المسيحي الخروج من أزمته الطويلة التي استمدت قروناً طويلة عندما شرع بالاستفادة من التراث الفلسفي الإنساني متجاوزاً ذلك الشعور الخادع باكتمال المعرفة وعدم الحاجة بالنظر وراء جدران الذات.

لقد كانت مساهمة ابن رشد في اللاهوت المسيحي وفي نشأة الوعي الفلسفي الأوروبي مساهمة عميقة ومؤثرة. لكن حقل البحث مازال بحاجة إلى الجهد والتنقيب عن العلاقة بين أكبر شخصية في الفكر الفلسفي الإسلامي وأكبر شخصية في اللاهوت المسيحي، ولعل هذا الجهد الذي قدمته في هذا البحث يكون مقدمة لاستنهاض البحث بطريقة أشمل وأعمق.

لقد سعى كل من ابن رشد والاكويني إلى إصلاح العقل وبناء المعرفة على أسس منطقية تقوم على مراجعات شاملة للفكرين الإسلامي والمسيحي، واستطاع كل منها تجاوز العثرات والتغيرات التي رافقت فهم العلاقة بين العقل الدين وقدما فهماً عقلانياً جديداً لحقائق الإيمان.

استطاع اللاهوت المسيحي أن يعيد ترتيب المعارف الفلسفية الوافدة من الفكر الإسلامي بما يتناسب وأغراضه، وكان الاكويني في طليعة اللاهوتيين الفلاسفة الذين قاموا بهذا العمل الجبار، وقد كان تطويره قديماً في القرن الرابع عشر تحولاً ذكياً في إدارة السلطة الكنسية وتوجهها نحو المعرفة الإنسانية الأوسع..

ويتبقى عدد من القضايا التي أثارها ابن رشد في طليعة الاهتمام لكل مشروع إصلاحي جاد يهدف إلى استنهاض العقل الإسلامي الذي أرهقه تلبيس إبليس وغيره من الكتب التي ترى في الفلسفة والفكر الإنساني الحر وسوسة شيطانية.

تعقيبات ومناقشات الجلسة الثالثة

تعقيب وتحليل د. أنور الزعبي على ورقة د. عمّار عامر

المقولات الأساسية التي يعتمد عليها هذا البحث تقسم الأغيار إلى ثلاثة: المقدس، الواقع، الإنسان. . وترى أن الخطاب الثقافي باعتباره صادراً عن (المُخاطب) لا يحقق حيويته إلا بإدراك الإنسان (المخاطَب)، أن قيمة الخطاب تعتمد على الوعي بإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة المجردة، التي يتضمنها الخطاب لتصبح معرفة عملية تخدم الإنسان، بما يفيد تحويل واقعه إلى واقع أفضل يتناسب مع حاجاته وطموحاته. فبهذه العملية يحقق الإنسان إنسانيته باعتباره منفعلاً فاعلاً في وجوده الواقعي. وفي حال صدور الخطاب عن المقدس فإن فاعليته لا تتحقق إلا من خلال وعي الإنسان وقدرته على إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة لصالحه، فالمقدس والواقع ليسا فاعلين على نحو إنساني إلا بواسطة الإنسان.

بواسطة هذا الفعل الإنساني المعقلن يتموضع المقدس واقعاً، ويصاغ الواقع مقدساً فيحقق الإنسان كموجود طبيعي إلهي إنسانيته. . . أما إذا عاش الإنسان كمنتج وحامل ومنتج للعلاقة الاجتماعية من دون مقدساته (أي من غير خطاب إلهي) أو عاش مقدساته دون وضعيته (أي بإهمال الواقع) فينتج عن ذلك واقع وضعي لا إنساني، وبذلك يغترب الإنسان عن إنسانيته. كما يغترب الإله والواقع أيضاً.

كما أن الإنسان قد يبتلع مقدساته ليسخرها في خدمة وضعيته الاجتماعية فينتج وضعية لا إنسانية. .

في ضوء هذه المقولات يحاول الباحث أن يفسر اختلاف قراءات الشريعة لدى بعض التيارات الفكرية الإسلامية كتيار المتكلمين وتيار المتصوفة وتيار الفلاسفة. . ويعزو هذا التعدد لقصور القراءات عن التوجه نحو إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات

ضمن رؤية إنسانية تخدم الإنسان وترقيه، فيرى تبعاً لذلك، أن طروحات هذه القراءات حول الجبر والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، والعلاقة بين الحكمة والشريعة، كانت تعبر عن محتوى بشري بلباس ديني، ولا تعبر عن وعي الإنسان بالموقف الذي يجعله فاعلاً منفعلاً، في ذات الوقت ينطبق هذا على جميع التيارات السالفة باستثناء فكر ابن رشد الذي ينتهي الكاتب إلى أنه يعي الموقف المطروح.

لقد تمخض عن الفهم غير السليم وعدم الوعي بالموقف المطروح -في رأي الكاتب- اتجاهان في كل تيار من التيارات السالفة. . ففي نطاق علم الكلام برز القول بالجبر من جانب وتمثل ذلك بطروحات الجبر بين الأوائل ومن ثم الأشاعرة، فكانت نتيجة ذلك أن تحددت علاقة الإنسان بالمقدس باعتباره كائناً ضعيفاً وناقصاً لا قدرة له ولا فاعلية بإزاء المقدس الغائب والمفارق الذي يفعل ما يشاء في خلقه. وبرز من جانب آخر القول بالاختيار كما تمثل بفكر المعتزلة الذين نسبوا إلى الإنسان الحرية المطلقة معتمدين على فاعلية الإنسان وحده مهملين بذلك أطراف العلاقة فأفقدوا المسألة جدواها.

أما في نطاق تيار التصوف فقد رفض البعض مفارقة المقدس واحتمى بعدله من جور الواقع ورأى أن الحل يتمثل بحضور المقدس وإلغاء المسافة معه ليحل في الإنسان فتتحقق الراحة والعدالة، ولكن بالرحيل عن العالم فينام الجميع وتخمد العقول ويسود المشعوذون على حساب العقلاء. وأما البعض الآخر فاتجه إلى نشدان حلول المقدس في الذات الإنسانية والوجود الواقعي بكامله (وحده الوجود) وهذا عبر عن نفسه في النهاية عن نزعه إنسانية توجهت إلى مواجهة التسلط الاجتماعي والسياسي، من خلال الدعوة إلى مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والأخوة بإلغاء الملكية الخاصة كسبب للشر بين بني البشر.

وأما التيار الثالث تيار الفلاسفة فيتمثل أيضاً بمشروعين أحدهما مشروع الفلاسفة الفيضيين الذين أقروا بالسببية، لكن مشروعهم كان افتراضياً لا موضوعياً ولا مادياً، والنفس الإنسانية عندهم ليست قادرة بذاتها على تعقل صور

الموجودات، وإنما هي محل لقدرة المقدس، وبهذا فإن إمكانها لا يتحقق بذاتها و انما بغيرها، ويعني ذلك التمسك بمشروع ثقافي فاقد لمشروعيته على الفعل والعقلنة بسبب ارتباطه بكائن مقدس مفارق غائب بذاته حاضر يفيض، وإشراقه يحرك العالم المادي بما فيه الإنسان بقدرة ليست في هذا العالم وإنما من خارجه.

أما المشروع الآخر في هذا التيار فهو المشروع الرشدي، الذي يعزو إليه الباحث أنه يلاقح ويعقلن بين ما هو مادي مستقل في واقعيته، وبين ما هو مقدس في صفاته المطلقة في ذات إنسانية، تحاكي ما هو مادي وتغيره وتستكمل ذاتها بما هو مطلق القدسية، لتصوغ مجتمعاً يحقق سعادة الإنسانية بتحقيق العدالة الذاتية والاجتماعية . . . وهكذا فإن ابن رشد استطاع -في نظر الكاتب- أن يتفهم دور الإنسان وأن يحدد فعاليته الذاتية، من خلال إدراك العلاقات الفاعلة بين الأغيار، اعتماداً على فكرة السببية، وفهم صيرورة المادة والصورة، وبهذا فإن الخطاب الرشدي يحلل المقدس واقعياً بما يؤدي إلى إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بما يحقق إنسانية الإنسان وتطوير المجتمعات.

ما يلاحظ على هذا الطرح بشكل عام أن تقسيم الأغيار إلى ثلاثة: المقدس، الواقع، الإنسان، والتركيز على أن دور الإنسان هو أن يكون فاعلاً منفعلاً في بيئته، إنما هو تقسيم غير منطقي في مجمله، فمن جهة المقدس فقد استعمله الباحث كلفظ مشترك الدلالة مرة بمعنى الله بالمفهوم الإسلامي ومرة بمفهوم العقل الفعال الإرسطي، ومرة بمفهوم العقول العشرة الفيضي، الأمر الذي يؤدي إلى إضطراب في الفهم ويحيل إلى جملة من الشكوك، كذلك الحال في مفهوم الواقع فهو تارة الفعل الإنساني وأخرى ما تفعله الطبيعة أو الفعل الطبيعي، في حين يتشكل الواقع من عناصر مادية أو طبيعية، وإنسانية فكرية، وأحياناً عناصر إلهية . . أمّا أن يكون الإنسان فاعلاً منفعلاً وحده، فإن الطبيعة أيضاً فاعلة منفعلة، بطريقتها الخاصة، وعلى فرض تمسك الباحث بهذه القسمة وأنه يراها ضرورية في معالجة الفكر الإسلامي فذلك لا يتطلب في سبيل تسويغ موضوعه أن يعمد إلى تصنيف منجزات المفكرين المسلمين وليّ قراءاتهم لتنسجم معه.

بل يحتاج أولاً إلى قراءة تحليلية تفصل رؤية الإسلام لكل من الله، والإنسان، والعالم -وهذه هي القسمة المنطقية للأغيار، لا القسمة التي اعتمدها الباحث- ثم أن يستشهد بفهم مفكري الإسلام التي توكد سلامة الرؤية المفترضة وتفرز فهم الباحث للمسائل في مستواها الشرعي. . ثم عليه إن رأى خلافاً لذلك في بعض الرؤى التي أورد أن يبين وجه اتفاقها واختلافها مع تلك الرؤية. . أما إذا استقى الباحث هذه الرؤية من غير مصدر إسلامي فعليه أن يسوغ هذه الرؤية ويسوغ مشروعيتها ومشروعية استناده إليها في تحليل خطابات بعض مفكري الإسلام.

أما بخصوص اختلاف القراءات التي أوردها الباحث للشريعة فهي أولاً ناشئة عن مستويات معينة لفهم الخطاب الشرعي قبل أي شيء آخر، وناشئة كذلك عن اختلاف المنطلقات الفكرية لأي منهم، ومدى تأثر أحدهم بأفكار خارجة عن نطاق الفهم الشرعي، وما تعرضت له هذه القراءات من تعميم من قبل الباحث أوقعته في شركه. ويتبدى ذلك باعتماد الباحث على رؤية جزئية في فكر ما، ثم سحب هذه الرؤية على مذهب بأكمله، بل تيار مذاهب وهذا خطأ جسيم. . فالمتكلمون وكذلك الصوفية وكذلك الفلاسفة ليسوا سواسية في طروحاتهم ولا يمكن حصرهم بالثنائيات التي اعتمدها الباحث؛ فلكل منهم طرح يتميز به وقد يختلف كثيراً أو قليلاً عما يتبناه الآخر، وغالباً ما نتج هذا الطرح من خلال محاورة الطروحات الأخرى. . كذلك فإن أحد طرفي الثنائية في التيار الواحد يتضمن جبريين وقدريين وبينهم جميعاً من يقول بالسببية أو من ينكرها أو يقول بقدم العالم أو حدوثه. . أو يرى بين البينين، أو يتوقف عن الحكم. . وعليه فلا يحكم الآخر من خلال القسمة الثنائية لأن القسمة هنا منتشرة؛ الأمر الذي يؤكد قصور استقراء الباحث واعتباره حصرياً وتاماً وبالتالي فساد البناء عليه. .

ينطبق الأمر نفسه على حصر التيارات المذهبية في التيارات الثلاثة التي تناولها الباحث فهناك تيارات أخرى منها تيار أهل السنة والجماعة مثلاً الذي أهمله الباحث وأسقط معالجة آراء ممثليه البارزين كابن حزم، وابن تيمية والغزالي نفسه الذي عده

الباحث ضمن التيار الكلامي وليس هو كذلك. . . وهذا التيار يقرّ بالسببية ويقر الحكمة إلى جانب الشريعة من منظور معين. وله اجتهادات غنية في المواضع المطروحة. ويتبنى نظرية حدوث العالم. . وهذا التيار هو الغالب في الثقافة الإسلامية في شتى العصور وينظر إلى الإنسان باعتباره فاعلاً منفعلاً، وله أنصار وممثلون في التيارات الأخرى، ربما نازعوا في أنهم الأكثر قرباً من أهل السنة والجماعة. يضاف إلى ذلك أن ثمة علاقة جدلية بين كل تيار والتيارات المخالفة، ونقاط تقاطع كثيرة، بل بين كل مفكر وآخر؛ الأمر الذي يتطلب التسويغ وتقديم الحجة ومعالجة المواقف المختلفة لا على وجه الإلزام بالثنائيات المتضادة.

أما عن ابن رشد فيلاحظ أن الباحث اعتمد في تحقيق موقفه على شذرات من القول ناشئة عن شروحاته لأرسطو وليست قائمة على ما يعتقده وهو في حقل المنظور الشرعي؛ فهذا يجب البحث عنه في فصل المقال ومناهج الأدلة وغيرها. . وهنا لا بد من القول بأن شروحات ابن رشد تشرح منظومة فكرية لا شرعية؛ أي لا دور لخطاب شرعي أو مقدس فيها. ومن الطبيعي تبعاً لهذا أن تتضمن هذه المنظومة فاعلية إنسانية زائدة. . الأمر الذي يسقط على آراء ابن رشد باعتباره مفكراً مسلماً منظوراً مغايراً لمقصد البحث لا يتفق والرؤية الإسلامية. . ويعكس أيضاً على فلسفة أرسطو منظوراً يتسم بالعلمانية وربما المادية الجدلية.

في حين كان قصد ابن رشد من شروحه أن يحقق أرسطو الأصلي في ضوء ما لحق بفكره من تفسيرات فيضية وإشراقية، وأن ينفي عن فكره ما أُلصق به من خلال الفلاسفة الفيضيين. .

في ضوء الملاحظات السالفة يمكن القول بأن الباحث لم يكن مدققاً في عرضه وتحليله ولا في تخيره للمصطلحات المناسبة في سبيل إبراز غرضه. مهملاً تحديدها أو ارتباط بعضها بفلسفات معينة وأخص بالذكر من هذه المصطلحات: المقدس، الواقع، الاغتراب، المنفعل الفاعل في الإنسان. . . لذلك جاء استعمالها على وجه مجمل في كثير من الحالات والأمر ذاته ينطبق على مصطلحات الجبر، والاختيار، وقدم العالم، والسببية، وغيرها.

لقد غلب على الباحث عدم الدقة في التقسيم وعدم العناية بضبط المصطلح وعـدم التـدقيـق في اراء بعض المذاهب . . ولربما نتجت هذه عن عـدم تخـصص الباحث في المسائل المتصلة بالبحث وتسليمه ببعض الآراء الشائعة من غير تمحيص.

إن هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية موضوع البحث، ولا تنقص من شأن معالجة الباحث له، فالموضوع خصب وجدير بالدراسة، والباحث لديه أدوات جيدة وآراء مهمة لا سيما في تحليل خطاب الفلاسفة الفيضيين وبعض المتصوفة، فضلاً على استيعابه لمهام الخطاب الثقافي من الناحية التوجيهية العملية؛ وإن لم يتعرض لمهام الخطاب التدليلية أو التبليغية. وهذه لها شأن كبير في فاعلية الخطاب. ونأمل من الباحث أن يعود إلى الموضوع مرة أخرى، ويعالجه معالجة أوفى.

تعقيب د. حمود عليمات على ورقة د. عمّار عامر

ورقة د. عمار عامر هذه ورقة فلسفية مرصونة الكلمات، وسأحاول أن أبسّط إن شاء الله خلاصة فهمي للبحث. لابد للشريعة الإسلامية أن تترسخ في واقع اجتماعي يكون أطراف المعادلة الإنسان والكون باستخدام العقل، خلاصة الأمر لا بد من توافر الفاعلية في عناصر المثلث حتى تنتج العدالة الاجتماعية في المجتمع. تحدث الدكتور عن مشروعية المشاريع وأعتقد أن هناك مشروعيتين مشروعية تاريخية واجتماعية وهي ضرورة، ومشروعية شرعية والتي تعني هل يتفق هذا المشروع مع الشرع أم لا؟

هناك تعميم في البحث وانتقام لابن رشد من الغزالي ووضعه في الفكر الجبري والإرجائي في أكثر من موقع وبالذات قضية السببية وقد جلىّ د. أنور الزعبي السببية عند الغزالي جيداً وأعتقد أن اتهام الغزالي بإنكار السببية غير دقيق ذكر الباحث عدداً من القضايا التي ليس من السهل التسليم له فيها وتطرح تساؤلات عميقة حول مشروع ابن رشد كما عرضه الباحث مثل قضية المادة وحركتها ووجود الإمكان

والقوة خاصية أساسية في ذات المادة وليس من خارجها والتساؤل حول، هل الإمكان والقوة تقتضيان الإرادة؟ وبالتالي المادة ذات إرادة؟ وإن المادة في صيرورة دائمة وأزلية فإنه وقضية قدم العالم وأعتقد إن كان هذا الكلام ينسب لابن رشد يفقد مشروعيته الإسلامية لأنه يناقض أشياء في العقيدة وأن العالم محدث وليس أزلياً وأعتقد أن العلم المعاصر ضد هذه الفكرة، وهو مع الغزالي والأشاعرة، وليس مع ابن رشد العقلاني الذي أوصلته إلى نتائج خاطئة في حين العقلانية المؤمنة للأشاعرة وغيرهم أوصلتهم إلى نتائج يوافقها العلم الآن، كذلك قال الباحث بأن العالم ليس موضوعاً للمعرفة فحسب، هذا كلام صحيح في المعرفة المادية لكن العالم ليس معياراً لصدق معرفة ليست منه ثم قضية الفيض وفيض النعمة، وكذلك قضية الملكية الخاصة وضرورة نزعها، وما مدى نسبتها لابن رشد، وهل يصح القول إن العدالة تتحقق بنزع الملكية الخاصة وما المقصود بالملكية الخاصة هل تعني الملكية المادية فقط أم الملكيات الأخرى؟ ثم إذا قال ابن رشد بذلك فماذا نفعل ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ وهذا فيه هدم للجوانب الإسلامية، ولعل العبارة التي تقول «أول الفكرة آخر العمل» هي ليست لابن رشد هي لفيلسوف يوناني . . . ولا إنكار أن الفكر والمجتمع بينهما ارتباط وكذلك الفكر والعمل بينهما ارتباط تفاعلي، وشكراً.

تعقيب د. سعيد شبار على ورقة د. عامر الحافي

لديّ ملاحظة عامة أولاً، حول منهجية تناول مجموعة من العلماء والفلاسفة والفقهاء. منهجية تجزيئية تقوم على أساس تصنيفي لاهتمامات هؤلاء فتركز على جانب معين وتهمل جوانب أخرى. كانت هذه وما تزال منهجية بعض الاتجاهات الفكرية العربية (علمانية، قومية، يسارية. .) لا ترى في هؤلاء إلا ما يخدم توجهاتها الفكرية وتصوراتها النظرية، وقد كان لها السبق بعض الوقت في تناول هؤلاء الأعلام ولعل دافعها الأول إلى ذلك السبق الغربي ذاته في تناولهم . . .

لم يسلم أبو الوليد ابن رشد من هذه الثنائية في نسبته من جهة إلى اتجاه عقلي ومن جهة إلى اتجاه نقلي. . في نسبته إلى مدرسة الغرب الإسلامي واعتباره امتداداً لابن حزم وابن باجة. . أو إلى مدرسة المشرق الإسلامي واعتباره امتداداً لابن سينا والغزالي. . .

والحق أن هذه المنهجية تكتم شيئاً مهماً وهو التكوين الموسوعي الشمولي لهؤلاء الاعلام، وهو جزء لا يتجزأ من شمولية المعرفة الإسلامية، واستيعابية هذا الدين نفسه لقضايا الإنسان والكون والحياة. ولا يمكن فهم أداء هذا العالم أوذاك إلا بالإحاطة بكل أعماله والمرجعية الفكرية الموجهة لتلك الاعمال.

ولهذا لا نتعجب مثلاً أن يخرج فيلسوف مثل ابن رشد من بيت فقه هو البيت الرشدي، لكن نعجب أن يستهتر عالم في كتابات ذات التوجهات المذكورة، بسبب شروحه لأرسطو وأن يحتجب فيها عالم آخر بسبب نقده لأرسطو ومنطقه. . كابن تيمية. .

إن اشكالية (الدين والفلسفة) أو بالتعبير الكلامي (العقل والنقل) وما تناسل عنها من أزواج لفظية ومفهومية في الفكر الحديث والمعاصر (تراث/ تجديد)، (قديم/ حديث)، (وأصالة/ معاصرة)، (عقلانية/ شرعانية) هي من المشكلات الوافدة على الأمة وخاصة في سياق التقابل والتضاد القائم على النفي والإلغاء. . كما في التجربة الغربية. ولا يمكن فهمها إذا وردت في التجربة الإسلامية إلا في إطار الاعتبار الزمني والتمييز بين أدوات الفهم والإدراك ومجالاته، لكن في إطار من التكامل والانسجام بين شكل الازواج. فالدين باعتباره خطابا للعالمين صالح لكل زمان ومكان، لا يمكنه إلا أن يكون معاصراً في أصالته، أصيلاً في معاصرته، مجدداً في تراثه مرتكزاً على التراث في تجديده، متعقلاً في فهمه للنص وضابطاً للعقل بالنص.

وبخصوص ورقة د. عامر الحافي فهي غنية بمعلوماتها ومقارناتها. وحاولت أن تلمح إلى إحدى الثغرات المسكوت عنها في أعمال ابن رشد. ولعل عنوانها لا يوحي كثيراً بمضامينها، إذ يفهم منه أن الغرض الوقوف على الدراسات اللاهوتية

المسيحي حول ابن رشد، في حين أن الغرض هو الوقوف على تأثير ابن رشد في اللاهوت المسيحية من خلال أشخاص أو هيئات وأتباع من خلاله شروحه، خاصة التي ساهمت بشكل كبير في زعزعة مسلمات الكنيسة وأرست بذوراً بل جذوراً حتى للفلسفات اللاحقة في الغرب.

في الورقة أيضاً أن ابن رشد سعى إلى تأصيل العقيدة تأصيلاً معرفيا عقلانياً. وفي الوقت نفسه إيجاد تأسيسات عقدية لبنائه المعرفي الفلسفي مستخدماً أدوات إصطلاحية جديدة ومحددة، قد لا يبدو أي اعتراض على هذا القول في عمومه، لكن التعمق فيه وفيما قام به ابن رشد يجده يقصد بدرجة أولى، عقائد المدارس والفرق التي استشكلت الصلة بين الحكمة والشريعة وجعلت إحداهما نقيضاً للأخرى أو مخالفة ومغايرة لها. . وهذا واضح في الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، وأيضاً في فصل المقال.

وفي هذا المنهج التأصيلي لابن رشد نجده لا يسلم من بعض التأثيرات الفلسفية الأرسطية حتى في سياق حديثه عن الفلسفة الإسلامية، نلاحظ هذا مثلاً في استعماله لألفاظ وتعابير. . نذكر منها قوله بـ«الاختراع» بدل «الخلق» ومعلوم أن لكل من المصطلحين مجاله التداولي في الثقافتين اليونانية والإسلامية، ومن قبيل ذلك أيضاً القول بأن «الوحي جاء متمماً لعلوم العقل». فلا تحمل على إطلاقها ولا بد من تحديد معنى علوم العقل التي جاء الوحي متمماً لها، هذا إذا لم نذهب مذهب من يحصر المعرفة رأساً في تعاليم الوحي ذاتها.

مسألة أخرى في الورقة تتعلق بما ذهب إليه ماسينيون من أن «الحوار بين المسلمين والمسيحية بدأ في القرن الثالث عشر الميلادي، بعد أن كان الجدل والمناظرة هي الوسيلة الوحيدة بينهما، ولم يتم تبيين المراد بهذه البداية، هل هي بداية التدوين في هذا العلم أم بداية عقد لقاءات "رسمية" في هذا الحوار من أجل التقارب والتفاهم. وفي كلتا الحالتين لا يبعد أن الرجل إنما يؤرخ لبداية الاهتمام بهذا العلم الذي عرف فيما بعد بعلم مقارنة الأديان داخل الأوساط الغربية. وإلا فإن هذا الحوار "العلم" قد ظهر منذ ظهور الإسلام ونص كتابه على الإيمان

بالكتب السابقة والأنبياء السابقين، واعتبر ذلك جزءاً من رسالته، وأمر بالمجادلة بالتي هي أحسن ودعا إلى كلمة سواء. . إلخ. هذا في الوقت الذي كانت فيه المسيحية وقبلها اليهودية تتمركزان حول ذاتيهما في انغلاق ولا يعترفان بأنبياء ولا رسالات. وكان هذا الحوار أيضاً واضحاً في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، وفي التدوين المبكر لعلماء المسلمين فيه.

لم تعرض الورقة أيضاً لتأثيرات ابن رشد في الفكر المسيحي اللاهوتي لمحطة مهمة وحاسمة وهي حركة الإصلاح البروتستانتي على يد الإصلاحيين الستة (Des Six Protestants) وعلى رأسهم (مارتن لوثر) وهو راهب أغسطيني المذهب. .

وورد غمز في آخر الورقة (تلبيس إبليس لابن الجوزي والتلميح إلى أنه -وما في معناه من الكتب- يقف دون الفلسفة والفكر الإنساني الحر. والواقع أن ابن الجوزي) إنما رصد كتابه لمحاربة هذا التلبيس الذي يقف حاجزاً أمام عمل العقل وفيه تعجبه "لمن أعطي شمعة حيث يستضيء بها (العقل) كيف يطفئها ويمشي في الظلام". قد كان ضمن من وقفوا ضد الفلسفة والمنطق من الفقهاء ممن رفضوا خلفياتها المادية، وأرادوا فسح المجال للعقل المسلم ليبدع من خلال معطياته الذاتية. هذا فضلاً عن كون الباحث عارياً في إحالته عن أي مصدر مباشر لابن رشد ومعظمه بالوسائط.

الأستاذ إبراهيم العجلوني:

وجدت كلاماً عن إعادة إنتاج ما هو في ذاته إلى ما هو لذاتنا، وهو الانتقال من الماهية إلى الوجود في الفكر الوجودي. فنحن هنا مع سارتر. ثم وجدت قوله إن المقدس هو خصائص الإنسان ولكن مأخوذة بحدها الأقصى، ووجدت نفسي هنا عند الاغتراب الديني لفيورباخ. ثم وجدت قوله الفيض ليس كلياً ولكنه جزئي وعلى أناس يستأهلون النعمة وهم المستغلون لا على بقية المستغلين كما فهمنا من السياق، ونحن هنا أمام ماركس أو قراءة الطيب التيزيني لابن رشد. ثم قرأت قوله

الإمكان والقوة خاصيتان في المادة. وأريد أن أتساءل هنا ما هو مرجح الإمكان؟ أو الخروج من القوة إلى الفعل إذا كان الإمكان والقوة خاصيتين في المادة هذا عن الدكتورعمار، ثم العبارة في تعقيب الدكتور على بحث د. عامر «جاء الوحي متمماً لعلوم العقل» وهذه عبارة مستشكلة؛ لأنه في الوقت الذي تشي بنقص علوم العقل فإنها قد تشي بعكس ذلك وهو أن الوحي أيضاً ناقص، إلا أن يكون المعنى أن الوحي مستغرق لعلوم العقل وزائد عليها، فهل هذا هو المقصود، وشكراً.

الدكتور محمد عواد:

ملاحظة واحدة تتعلق بصاحب التلبيس هذا الفقيه الحنبلي التزمت ابن الجوزي، الغريب أنه على صعيد الفقه قد هاجم الفلسفة وهو في التلبيس صدى لما كتبه الغزالي في المنقذ من الضلال، وهذه قضية معروفة ولكن صاحب التلبيس الغريب في أمره وهو الحنبلي يرفض موقف أحمد بن حنبل في التداوي في الطب، لكن ابن الجوزي يرفض هذه الفتوى ويقول بضرورة التداوي، والأكثر من ذلك يؤلف عشرة مؤلفات في الطب وتنعكس اللغة الطبية في كتابه التلبيس وصيد الخاطر. فعلينا أن نقول إنّه مثل ابن تيمية والشاطبي يُعادي وينادي بحظر جانب ميتافيزيقي على العقل ويقبل به من جهة أخرى، من هنا تصبح الفلسفة مقبولة على هذا الصعيد على اعتبار أنها النظر في العالم.

الدكتور جمال أبوحسان:

أريد فقط أن أذكر توضيحاً حول ورقة د. عامر فيما يخص مذهب الأشاعرة أنه جبري، فالمعروف أن المتأخرين من الأشاعرة رفضوا هذه الفكرة جداً وبينوا أنه ليس جبرياً بل وسط بين الجبرية والنفي المحض عند كلا المذهبيين. ولكن الذي يشكل هو فهم بعض العبارات في الكتب سواء عند المتقدمين أو المتأخرين، أما الأشاعرة فقد فرّوا من الجبرية فكيف بعد ذلك يقال إن منهجهم جبري؟ .

الأستاذ زكي ميلاد:

لقد وظف الفكر الأوروبي أفكار ابن رشد وتصوراته الفلسفية في نقد الفكر الديني المسيحي منذ العصر الوسيط وفي النهوض بالفكر العلماني بنزعته العقلانية لهذا فإن الفكر الأوروبي تعامل بطريقة إنتقائية مع المنظومة الفكرية لابن رشد حيث أخذ منها مايرتبط بالعقل والفلسفة والمنطق والفكر اليوناني وترك منها كل ما يرتبط بالعقيدة والدين والأخلاق ولقد كان توما الاكويني الذي ارتبط به تجديد اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط كان من أكثر المفكرين المسيحيين والدينيين إلتفاتاً وتحسساً لتأثيرات ابن رشد الفكرية والفلسفية على اللاهوت المسيحي الذي اعتبره اختراقاً إسلامياً للمسيحية والفكر الديني المسيحي وخطراً على العقيدة المسيحية وبهذا سعى لتنقية المسيحية والفكر المسيحي من تأثيرات ابن رشد، وطالب بترجمة مؤلفات الغزالي النقدية لابن رشد لمقاومة تلك التأثيرات والحد منها وتعميق القطيعة الفكرية بين المسيحية والإسلام، وهذا ماسعى إليه الفكر الأوروبي.

ردود المحاضرين

الدكتور عمّار عامر:

لا أستطيع أن أرد على كافة الأسئلة ولكن أبدأ من موضوع ما هو الإنسان عند ابن رشد أو النفس الإنسانية؟ يعتبر ابن رشد أن النفس تقسم إلى خمسة أقسام، أولاً القوى الغائية وهي مشتركة على كافة الحيوانات، القوى الحساسة مع بعض النباتات، القوى التخيلية وهي أرقى يشترك بعض الحيوانات الراقية فيها مع الانسان، هنا حركة النزوع أو قوى النزوع أي أنزع إلى كذا، أشتهي أو أنفر من كذا، وهناك مستوى يسميه الإجماع، أي لكي يصل الشيء المشتهى إلى حد ما «حد الإجماع» حتى أنزع إليه، وأتحرك أي أستجيب إليه، ولكن إذا تحرك الإنسان بقوة النزوع من خلال هذه القوى فهو كما عرّفه هو وأستاذه أرسطو فهو حيوان، ولكنه أي الإنسان تميز بقوة العقل هنا إذا تحرك عن هذا العقل فهو إنسان. إذن فهو

يركز كثيراً على مسألة العقل، المقصود فيها ليست المعرفة فقط لأنه يعرّف العقل بأنه ما يدركه الإنسان من أسباب تكوّن الموجودات أي إدراك سبب تكوّن أي ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، ولكن المسألة الوظيفية وهي توظيف العقل إلى اتجاه نزوع الإنسان إلى ما يرغب فيه أو ما ينفر منه، بهذه المسألة يحاول أن يعقلن الموجودات الطبيعية ويعقلن الكون. فعندما نعقلن الأشياء أي نقلها من ذاتها بذات الإنسان، لكن ليس الإنسان الأناني، الإنسان المرتبط بمقدّس، وهنا الفارق الكبير بين حضارة الغرب وما هو موجود بشكل أعمق، يرتبط ذلك بالوجود الاجتماعي. يعني ابن رشد لم يبق شيئاً دون رسم خطوط واقعية أي وضع كافة الموجودات تحت سيطرة الإنسان فهي مسخرة له.

الدكتور عامر الحافي:

ما خشيته وقع، هذه العبارة الأخيرة التي هي ما يتعلق بكتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي خشيت أن تلتبس على البعض، الحقيقة كما أشار الأستاذ أن هناك اتجاهاً كبيراً في التاريخ الإسلامي يرفض الفلسفة ويرفض المنطق (ومن تمنطق تزندق)، فهذا الاتجاه هو نفسه موجود عند ابن الجوزي، وهذا لا يعني أني أغمطه حقه، وهذا نمط من التديّن الحرفي البياني الظاهري، وهناك التديّن العرفاني والعقلاني أو البرهاني، أما أن يعتبر أرسطو والفلاسفة أبالسة فهذا حقاً لا يمكن أن يعقل أن يكون إنتاج العقل الإنساني الذي أوجده الله يسير بطبيعته نحو الانحراف، هذا ينافي فكرة الفطرة التي انتهى إليها الاكويني نتيجة تأثره بابن رشد إلى ما أسماه النور الذاتي. والحقيقة أن هذا يخالف اللاهوت المسيحي الذي ينطلق من الخطيئة الأصلية فمفهوم الفطرة مهمش عند المسيحية، ولكن هذا الرجل عاد ودخل من النافذة ليصل إلى نوع من الحديث عن الفطرة «**النور الذاتي**» أو ما سمي بوحدة العقل، ذلك العقل المشترك بين الجميع هو أيضاً تطوير لفكرة الفطرة المشتركة، وهذا يؤكد نظرة ابن رشد للفلاسفة. وهنا يكمن مشروع ابن رشد وهو أن الحقيقة ليست تلك التي في جيبي أن الشيء الجميل مثل الزهرة ليست التي في حديقتي فقط، ابن رشد كان جريئاً في التقاط كل زهرة جميلة حتى وإن كانت في غير

حديقته ، أما أن يعتبر كل ما هو خارج الحديقة خطأ لكونه من الخارج (الإسلام) هذه قاصمة الظهر ، ما الذي يدعو المسيحي واليهودي ليقرأ الإسلام إذا كان يملك نفس المفهوم؟ ! ! إذن ينبغي أن تبقى مساحة للتعلم من الآخرين ، وهذا ما أنجح ابن رشد وجعل خطابه إنسانياً ، وهذا فيما نعتقد الآن سبب كون الخطاب الإسلامي ليس خطاباً إنسانياً ، نحن لا نتحدث عن النكبات في بلدان غير إسلامية ، بينما التبشير يدعو الله بالسلام لهؤلاء الناس الذين تأخذهم الأعاصير في أمريكا اللاتينية ، بينما بعض المسلمين السذج قد يحمد الله ألف مرة لأحداث لوس أنجلوس ، هذا الخطاب اللاإنساني هو السبب صراحة في توقف دعوة الإسلام أو تباطؤها .

ملخصات لأهم مؤلفات ابن رشد والمؤلفات التي كتبت عنه

أولاً: مؤلفات ابن رشد.

ثانياً: ما كتب عن ابن رشد.

أولاً: مؤلفات ابن رشد:

فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

تحقيق: محمد عابد الجابري.
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.
١٣٤ ص. ـ (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، ١).

تتضمن هذه الطبعة من الكتاب مدخلاً عاماً بعنوان تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام، ومقدمة تحليلية حول نص كتاب ابن رشد والعلاقة بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل وطرق التصديق وأصناف الناس وخلاصة عن الدين والمجتمع، وتقع هذه المقدمة مع المدخل في ٧٦ صفحة وهما بقلم المحقق.

أما كتاب ابن رشد فيبدأ بسؤال هل يبيح الشرع البحث الفلسفي أم يحظره؟ ويجيب عن السؤل مستشهداً بعدد من الآيات القرآنية التي تحثّ وتحضّ على البحث والمنطق واستعمال العقل والتأويل، وينفى التعارض بين الفقهاء والفلاسفة، ويؤكد أن الاختلاف لا يصل إلى درجة أن يكفّر بعضهم البعض.

ويعد ابن رشد من الأوائل الذين حاولوا التقريب بين الشريعة والفلسفة، وفى كتابه هذا يحاول أن يشرح ويفصل للجميع وخاصةً الفقهاء أن الفلسفة لاتناقض الدين بل تدعمه وتشد أزره، ويؤكد على توافق وعدم تعارض الشريعة مع الفلسفة.

ويتناول ابن رشد مفهوم مقصود الشرع في تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى ،والعمل الحق هو عمل ما يفيد سعادة الإنسان ويجنبه الشقاء، ويستخدم ابن رشد المنطق والتأويل في تحديد المعاني وحل المسائل المتنازع عليها بين الفقهاء والفلاسفة.

ويتناول أيضًا تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة، والعلاقة بين الشريعة والحكمة ويتدرج إلى أحكام التأويل وقضايا الاجتهاد والإجماع مؤكداً على وجوب استعمال العقل ونفى أي تعارض بين الفلسفة والشرع الحكيم.

تهافت التهافت

تحقيق : سليمان دنيا .
القاهرة : دار المعارف، ط٣، ١٩٨٠ .
مجلدان في ١٠٠٦ ص. ــ (سلسلة ذخائر العرب ، ٣٧).

وضع الغزالى كتابه الذى انتقد فيه الفلاسفة حتى تبادر إلى بعض الأذهان أن الفلسفة لم تقم لها بعده في الشرق قائمة ، واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وهو تشهير بالفلاسفة وإظهار لأخطائهم ، و(تهافت التهافت) هو الاسم الذى استعمله ابن رشد للدفاع عن الفلاسفة وعرض تناقض أفكار الغزالي .

ويحاول المحقق أن يسكن من حدة الصراع مزيلاً لأسباب الخلاف بينهما ، ويقرر بأن السباب ليس فلسفة ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها حتى ولو على سبيل المجاز ، ورغم ذلك وقع فيه هذان الفيلسوفان ، ويستهل المحقق كتابه ببيان الصراع وسباب الغزالى للفلاسفة وسباب ابن رشد للغزالي ، ثم ينتقل إلى اوجه الاختلاف في المسائل الإلهية وإبطال قولهم بأبدية العالم وقدم العالم والفرق بين المجاز والحقيقة في المسائل الإلهية .

ويتناول الكتاب قضايا التوحيد والربوبية واوجه الاختلاف بين الفلاسفة والأشاعرة في موضوعات الإرادة والمعرفة الأولية وخلق الزمان وحدوث العالم ، ويتعرض لآراء الفلاسفة في أن العالم مؤلف من خمسة أجسام ، ويعترض على الغزالي في قضايا الأجرام السماوية وحركة الأفلاك .

وينتهي الكتاب في تفنيد ابن رشد لكلام الغزالى في نفى الصفات وفى مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، ومسائل الجزئيات واللوح المحفوظ والأسباب والمسببات وقضايا النفس الإنسانية والملائكة والحواس الخمس وتجرد النفس وبعث الأجساد .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

تحقيق نخبة من العلماء.
القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى، د،ت .
٤٨٠ ص.

هذا الكتاب أبان عن مقدار معرفة ابن رشد بالشريعة والعلوم الفقهية، ولا يعلم في وقته أنفع منه ولا أحسن سياقاً، ويعده الفقهاء من أمهات الكتب المرجعية في الفقه عامة وفى فقه المالكية خاصة، فذكر فيه أقوال فقهاء الأمة من الصحابة ومن بعدهم مع بيان المصدر في كل من الكتاب والسنة والاجتهاد والقياس والترجيح .

ويستهل ابن رشد كتابه بالتذكير بمسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها والتنبيه على نقاط الخلاف فيها، ويذكر طرق وأصناف الأحكام الشرعية فمنها ما هو لفظي أو فعلى أو إقرار أو ما سكت عنه الشارع من الأحكام.

ويبدأ الكتاب بداية فقهية ثابتة بكتاب الطهارة وكتاب الوضوء والغسل والتيمم ثم كتاب الصلاة وكتاب الزكاة والصيام وكتاب الحج والجهاد وكتاب الأيمان والنذر والذبائح والصيد، ويختتم الجزء الأول بكتاب الأطعمة والأشربة .

ويستهل الجزء الثاني بكتاب النكاح والطلاق والظهار واللعان ثم ينتقل إلى كتاب البيوع والصرف والسلم والمرابحة وكتاب الشركة والرهن والحجر والكفالة والصلح والوكالة واللقطة وكتاب الفرائض والعتق والجنايات والديات ويختتم بكتاب السرقة والحرابة وكتاب الأقضية .

تلخيص كتاب القياس

تحقيق : محمود قاسم.
مراجعة وتقديم : تشارلس بتروورث، أحمد عبد المجيد هريدى.
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
٣٩٤ص.

اعتمد هذا التحقيق لتلخيص كتاب القياس على سبع مخطوطات، وبدأ المحقق كتابه بشرح منهج التحقيق ومدى الاختلاف بين المخطوطات السبع في عدد الصفحات ونوع الخط وتاريخ النسخ.

وقسم الكتاب إلى مقالتين:

المقالة الأولى وتقع في حوالي ٢٥٠ صفحة وتتناول قضايا الحد والقياس والمقدمات المنعكسة ومقدمات المقاييس والقول في اختلاط المطلقة والضرورية وكيف يستنبط القياس والقوانين التى بها يلتمس القياس.

والمقالة الثانية وتقع في حوالي ١٢٥ صفحة عن المقدمات الكاذبة والقياسات الكلية والقول في القياس المنعكس والفرق بين القياس المستقيم وقياس الخلف والقياسات المركبة والمتقابلات والاستدلالات والانعكاس، ويختم الكتاب بالقول في المثال والعلامة والضمير.

ويختم الكتاب بعدة فهارس وكشافات بالمواضع التى ذكر فيها أرسطو أو التى وردت فيها أقوال أرسطو، وفهرس مقابلة فقرات تلخيص كتاب القياس لابن رشد بنصوص كتاب القياس لأرسطو.

مناهج الأدلّة في عقائد الملّة

تحقيق : محمود قاسم .
القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٦٤ .
٢٥٩ ص . ــ (سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية) .

اتفق الأشاعرة مع المعتزلة والفلاسفة على أن الإيمان بوجود الله لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليه ، وهكذا تتميز المدارس الكلامية بسمة واضحة عن أهل الظاهر الذين يقررون أن العقل لا دخل له في الإيمان وضرورة التزام النصوص دون محاولة تأويلها .

من هنا جاء دور المتكلمين من الأشاعرة و المعتزلة ، الذين وجدوا في آيات القرآن دعوة واضحة إلى استعمال العقل في الكشف عن الأدلة والبراهين الإيمانية والعقائدية ، وكان من بينهم ابن رشد الذى استهل كتابه هذا بالبرهنة على وجود الله والوحدانية ومشكلة الصفات والذات وصفات الأفعال والإرادة ومشكلة خلق القرآن .

وتناول في كتابه مشكلة القضاء والقدر ومعرفة التنزيه وأفعال الله ومسألة بعث الرسل والجور والعدل والقول في المعاد وأحواله ، وختّم كتابه بقضايا التأويل .

تلخيص كتاب المقولات

تحقيق : محمود قاسم.
مراجعة وتقديم : تشارلس بترورث ،أحمد عبد المجيد هريدى.
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠ .
١٦٠ ص.

أخذ ابن رشد على عاتقه مهمة تفسير وشرح كتابات وأفكار أرسطو ، وكتاب المقولات عمل مطول يذهب إلى أبعد من نص أرسطو لينظر في الآراء المختلفة التى قدمها العديد من مفسري أرسطو ويكشف عن المسائل الناتجة عن مناقشة المقولات المختلفة .

ويبدأ المحقق كتابه بالحديث عن شروح ابن رشد وأهميتها وعن منهجه في التحقيق ونسخ مخطوطات الكتاب .

الجزء الأول وبه خمسة فصول في المعاني المفردة والمركبة والجوهر والعرض والجوهر العام وشخص الجوهر وشخص العرض والأجناس وفصولها والمقولات العشر .

الجزء الثاني وبه خمسة أقسام عن مقولة الجوهر ومقولة الكم ومقولة الإضافة والقول في الكيفية والقول في يفعل وينفعل ومقولة الوضع .

الجزء الثالث يبدأ بالقول في المتقابلات والقول في المتقدم والمتأخر والقول في معنى معاً والقول في الحركة ، ويختم الكتاب بفهارس وكشأفات للأعلام والمواضع المذكور فيها أرسطو والكتب الواردة في النص .

تلخيص كتاب الجدل

تحقيق وتعليق : تشارلس بتروورث ،أحمد عبد المجيد هريدى.
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩ .
٢٦١ ص .

غرض هذا الكتاب هو تعريف القوانين والأشياء الكلية التى منها صناعة الجدل وبها تكون أجمل وأفضل، فهذه الصناعة تقوم على معرفة الأشياء والقوانين واستعمال تلك القوانين حتى يصير استعمالها ملكة، وذلك كحال سائر الصنائع كصناعة الطب وغيرها.

يبدأ الكتاب بتصدير للمحقق وبيان منهجه في التحقيق.

الجزء الأول في صناعة الجدل ومنافع هذه الصناعة ومناظرة الجمهور والعلوم النظرية والمطالب والمقدمات والمسائل والاستقراء والحد والخاصة والجنس والاختصار والقدرة على إحضار المقدمات والقوة على اخذ التشابه.

الجزء الثاني عن القول في المواضع وحدود المواضع، وحد أرسطو، وحد تامسطيوس، وحد الإسكندر، وحد الفارابي، والمسائل الجدلية، ومواضع الخطأ فيها، ورأى أرسطو في الصفة على الإطلاق، ومواضع مطالب المقايسات، ومواضع الجنس بالجملة، والقول في الخاصة، وأنواع الخاصة، والخاصة التى تقاس بالقياس وقوته ومواضع إثباته وإبطاله، وأوجه الاختلاف بين أرسطو وتامسطيوس بحسب هذه المواضع.

الجزء الثالث في ترتيب السؤال وإجادته والغرض من استعمال المقدمات للسؤال والقول في ترتيب الجواب والمقدمات المشهورة على الإطلاق والمشهورة عند طائفة والمقدمات المحمودة واستعمال الاستفهام، وإجادة الجواب وفساد القياس بالجملة من صورته أو مادته والمقاييس المستخدمة في الجدل وأقوال أرسطو فيها .

تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر

تحقيق وتعليق : محمد سليم سالم .
القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٧١ .
١٩٠ ص . ـ (الكتاب الثالث والعشرون) .

كتاب الشعر لأرسطو من أهم الكتب التى نقلها العرب من آثار هذا الفيلسوف التى جمع فيها عصارة ما وصل إليه الفكر اليوناني في عصره ، وتأثرت به الآداب الأوروبية والآداب العربية ، وفى القرن السادس جاء ابن رشد وعمل ملخصاً له ضمن منهجه في نقل مذهب أرسطو إلى العربية مع بعض الشروح والتعاليق ومحاولاً إسقاط قواعد أرسطو على الشعر العربي .

ويبدأ الكتاب متحدثاً عن نشأة التراجيديا وأسلوب أيسخيلوس وأفكاره والتجديد الفني عند يوربيديس والصنعة والإلهام والتحول والتعرف وبطل المأساة ، ويبدأ نص الكتاب بتناول صناعة الشعر والأقاويل الشعرية والأنواع الشعرية والعلل المولودة للشعر والتشبيه والمحاكاة المعنوية والمحسوسة وصناعة الهجاء والمديح والتشبيه ، ثم تحدث عن إجادة القصص الشعري والبلوغ بها إلى غاية التمام من وصف الشيء أو القضية وتناول التقديم والتأخير والزيادة والأسماء المركبة والمنقولة .

تلخيص كتاب العبارة

تحقيق : محمود قاسم .

مراجعة وتعليق : تشارلس بتروورث ، أحمد عبد المجيد هريدى .

القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١ .

١٢٥ ص.

في تلخيصه لكتاب العبارة يقدم ابن رشد صورة مغايرة لترتيب وتقسيم أرسطو، فآثر تقسيم تلخيصه إلى فصول خمسة، وقد جمع في كل فصل منها فصلاً من الفصول المتناظرة في كتاب أرسطو، ثم يبدأ في شرح الموضع الذى تكلم فيه أرسطو ،فهو رغم اتباعه الإطار العام الذى سار فيه أرسطو إلا أنه يسرف في الخروج عن محتوى هذا الإطار .

وكتاب العبارة يقوم على مشكلة اللغة ودلالتها وهل هي شيء بالطبيعة أم بالتواطؤ، فيبدأ الكتاب بالإشارة إلى الألفاظ التى ينطق بها ودلالتها على المعاني ودلالة الحروف على الألفاظ، ويرى أن اللغة وضعية فغيّر ما قدمه أرسطو عن اللغة اليونانية وقدّم أمثلة وقضايا تعتمد على اللغة العربية.

الفصل الأول وفيه تتشابه الألفاظ والمعاني والحروف المكتوبة، وكيف تتصف الألفاظ والمعاني بالصدق والكذب والقول في الاسم وحد الاسم، والاسم المحصل والاسم المصرف وغير المصرف والقول في الكلمة وحد الكلمة، والكلمة المحصلة وغير المحصلة وكيف تشبه الكلمة الاسم والكلام في القول وحد القول.

الفصل الثاني أصناف المعاني والمتقابلات وأقسامها والموضوع والمحمول، والفصل الثالث القضايا الثنائية والثلاثية والمتلازمات وحرف السلب وحرف العدل، والفصل الرابع القضايا ذوات الجهات وغير ذوات الجهات والنظر في المتلازمات وأصنافها؛ والفصل الخامس عن القول الذى هو أشد تضاداً والنظر في اعتقادات الذهن والتقابل وهل هو بالضد أو السلب ،والسلب أشد تضاداً من الضد ويقتضى دفع الاعتقاد الموجب بذاته.

تلخيص كتاب البرهان

تحقيق : محمود قاسم .
مراجعة وتعليق : تشارلس بتروورث ، أحمد عبد المجيد هريدى .
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ .
١٩١ ص .

أخذ ابن رشد على عاتقه مهمة تفسير وشرح كتابات وأفكار أرسطو ، وكتاب البرهان من أهم المجموعات الفلسفية التى لخصها ابن رشد فقسمه إلى مقالتين :

المقالة الأولى عن المعرفة والبرهان والعلم الحقيقي في الغاية ، والشك السوفسطائي المستعمل في الأشياء الجزئية ومقدمات وشروط البرهان ، والحمل والمحمول على الكل والمطالب البرهانية والحد الأوسط في البراهين وصناعة الجدل والخلاف بين البراهين وكيف يقع الغلط بالقياس الصحيح الشكل ، والغلط الموجب والغلط السالب والغلط العارض ، ومنافع الفحص والمحمولات في القياسات العامة ، والبرهان الكلى والجزئي وخواص العلوم والفرق بين العلم والظن .

والمقالة الثانية في الحد ونسبته إلى البرهان والأسباب والعلل في البراهين والتحديد ، وطريق القسمة والحصول على مبادئ البرهان واستنباط الحد بالقسمة والعلم بالقياس والعلم بالبرهان ، ومبدأ النظر في الأسئلة والملكات من العقول ، ومبادئ التصديق من العلم الحاصل بالبرهان .

تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس

تحقيق : كونثيبثيون باثكيث .
مدريد : المعهد الأسباني العربي للثقافة، ١٩٨٤ .
٣٤٢ ص .

يتضمن الكتاب تلخيص أسطقسات جالينوس وكتاب المزاج متضمن في ثلاث مقالات في فن الطب، ثم كتابه في قوى الطبيعة مشتمل على ثلاث مقالات للفقيه القاضي ابن رشد .

الجزء الأول وهو تلخيص أسطقسات لجالينوس ومقسم إلى ثلاث مقالات ثم تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس، ومقسم ايضاً إلى ثلاث مقالات .

الجزء الثاني تلخيص في الحمى لجالينوس، وكلام في اختصار العلل والأعراض، ثم في أصناف المزاجات وفى زمن النوبة وفى الترياق وفى حفظ الصحة والطريقة الصناعية في حيلة البراء، ثم مقالة لابن رشد ثم برنامج الفقيه القاضي ابن رشد .

ويختم الكتاب بمعجمان عربي - يوناني، ويوناني - عربي ليسهل للباحث الوصول للمصطلح الطبي باللغة العربية واللغة اليونانية .

البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة

تحقيق : محمد حجي ، سعيد الغراب ، أحمد الشرقاوى ، أحمد الحبابي .
بيروت : دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤ .
١٨ مجلداً .

موسوعة فقهية متكاملة تتناول كل الفروع والمسائل الفقهية من أمهات الكتب في الفقه المالكي :

- المجلد ١ : مقدمة للمحققين ثم كتاب الوضوء وكتاب الصلاة .
- المجلد ٢ : كتاب الجنائز وكتاب الصيام والاعتكاف وزكاة الذهب والورق وزكاة الحبوب والماشية .
- المجلد ٣ : كتاب الجهاد وكتاب النذور وكتاب الصيد وكتاب الضحايا والعقيقة .
- المجلد ٤ : كتاب الحج وكتاب الاستبراء وكتاب التجارة وكتاب تضمين الصناع وكتاب النكاح .
- المجلد ٥ : كتاب الرضاع وكتاب الظهار وكتاب التخيير والتمليك وكتاب الطلاق .
- المجلد ٦ : كتاب الأيمان بالطلاق وكتاب الإيلاء وكتاب اللعان .
- المجلد ٧ : كتاب السلم وكتاب البيوع .
- المجلد ٨ : كتاب البضائع وكتاب الوكالة وكتاب المرابحة وكتاب بيع الخيار وكتاب الجعالة والإجارة .
- المجلد ٩ : كتاب كراء الدور والأرضين وكتاب الرواحل والدواب وكتاب الأقضية وكتاب السلطان .
- المجلد ١٠ : كتاب الشهادات وكتاب السداد والأنهار وكتاب الديات والتفليس .
- المجلد ١١ : كتاب الرهن وكتاب الاستحقاق وكتاب الغصب وكتاب الحوالة والكفالة .

- المجلد ١٢ : كتاب الشركة وكتاب الشفعة وكتاب القسمة وكتاب الجوائح وكتاب القرض .
- المجلد ١٣ : كتاب الوصايا وكتاب الصدقات وكتاب الهبات .
- المجلد ١٤ : كتاب الدعوة والصلح وكتاب الولاة وكتاب الخدمة وكتاب العتق .
- المجلد ١٥ : كتاب المدبر وكتاب المكاتب وكتاب الوديعة والعارية والعدة واللقطة والمزارعة والمغارسة .
- المجلد ١٦ : كتاب الديات وكتاب الجنايات وكتاب القطع وكتاب الحدود وكتاب المرتدين والمحاربين .
- المجلد ١٧ : موضوعات ومسائل فقهية متنوعة وهو كتاب الجامع ويتضمن خمسة أبواب .
- المجلد ١٨ : استكمال الموضوعات والمسائل الفقهية المتنوعة وهو كتاب الجامع ويتضمن أربعة أبواب .

الضروري في السياسة
مختصر كتاب السياسة لأفلاطون

ترجمة: أحمد شحلان.
تقديم وشرح: محمد عابد الجابري.
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
٣٤٠ ص. ــ (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، ٤)

مقدمة ومدخل للجابري يتناول فيها مناحي الفكر السياسي في التراث العربي والحرب بين الروم والفرس، ثم يتناول الفارابي وتوظيفه للسياسة في العلم الإلهي، والفارابي والمدينة الفاضلة وأزمة الدولة والضروري في السياسة، ثم ابن رشد وإصلاح الفكر السياسي والأسس النظرية للسياسة والعلم المدني والأخلاق والسياسة والعقل السياسي، وابن رشد الفيلسوف وبرنامج التعليم ومعرفة الغاية من التعليم والمنطق والنساء كالرجال والسياسة عند اليونان والعرب، والطاغية والمدينة الفاضلة.

المقالة الأولى في العلم المدني ونسبته إلى العلوم الأخرى وأقسامه والإنسان مدني بالطبع، والفضائل، ووسائل تحصيل الفضائل، والشجاعة وفن الحرب والفلسفة ليست لليونان فقط، والرياضة والموسيقي والمحاكاة القبيحة والكذب في السياسة وشروط الرئاسة ومنع الملكية وحروب المدينة الفاضلة وخصائصها واختلاف الزمان والمكان والعفة والعدل ووحدة المدينة وتدبير الحرب والأخلاق والقوانين.

المقالة الثانية عن رئيس المدينة والخير والشر من الله أم من الإنسان والعلم الطبيعي والكمال الأسمى والفضائل الخلقية وأسطورة الكهف والرياضيات والموسيقي عند أفلاطون، والبدء بالرياضيات في تعليم الفلسفة والمدينة الفاضلة.

المقالة الثالثة في أنواع السياسات، وسياسة الكرامة وسياسة الخسة والسياسة الجماعية والاجتماعات في الممالك الإسلامية، وسياسة التسلط وتحول المدينة الفاضلة إلى المدينة الكرامية وإلى حكم القلة، والمدينة الجماعية، وحتمية الشؤون الإنسانية واللذة العقلية ولذة المعرفة.

رسالة السماع الطبيعي

تحقيق وتقديم : رفيق العجم، جيرار جهامي.
بيروت : دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤ .
١٥٢ ص.ــ (رسائل ابن رشد الفلسفية، ١)

يبدأ الكتاب بتقديم عام من المحققين تتناول سيرة ابن رشد وظروفه السياسية وموجز عن أهم أعماله وطبيعة رسائل وشروح ومصنفات ابن رشد، ومصادر الرسائل وطريقة مراجعتها ،ثم يعرض لمضمون رسالة السماع الطبيعي، وتقع في ثمانية مقالات :

المقالة الأولى : معنى المادة ومفهوم شخص الجوهر وشخص العرض والنسبة بينهما وتكون الموجود من مادة وصورة، والمقالة الثانية : حول مبادئ صناعة العلم الطبيعي واختلافها عن الأجسام الصناعية، ومسألة المحرك وكيفية التحريك وقوانين المادة والفرق بين الأجرام السماوية، والمقالة الثالثة : عن الحركة والبحث في الزمان والمكان والأبعاد الثلاثة وتناهى الأجسام، والمقالة الرابعة : عن المكان الزمان والخلاء وموضع الأجسام السماوية.

والمقالة الخامسة حول القول في جنس الحركة والأجسام المتحركة والتماس والاتصال والمتضادات المتحركة والمتقابلة، والمقالة السادسة حول معنى المتصل والمتعلق بالحركة والانقسام في الأجسام والاتصال في الزمان ومفهوم التغيير وهل يوجد توسط بين القوة والفعل، والمقالة السابعة في بيان المحرك ،والمحرك بالذات وكيفية التحريك في الأجسام وظهور المقاومة، والمقالة الثامنة حول طبيعة الحركة، ومدى حدوثها وماهية الحركة وكذلك الحركة في العرض وفى الفاعل.

رسالة السماء والعالم
رسالة الكون والفساد

تحقيق وتقديم: رفيق العجم، جيرار جهامي.
بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.
١٣١ ص. ـــ (رسائل ابن رشد الفلسفية، ٣-٢)

عالجت رسالتا السماء والعالم والكون والفساد مسائل المادة وطبيعتها وحركتها وتضمنت رسالة السماء والعالم أربع مقالات:

المقالة الأولى في بيان طبيعة الأجسام البسيطة والمركبة وما ينتج عن هذا التقسيم من أنواع لها أبعاد كالمتصل والمنفصل والمتحيز في المكان والمتحيز في الزمان، ثم ما يتبع ذلك من أنواع الحركة، والمقالة الثانية في الأعراض والخواص التى توجد للجرم وأجزائه مع كل ما يتبع ذلك من مسائل طبيعة الأجسام والفرق بين ذلك وبين الحركة في الحيوان، والمقالة الثالثة ذكرت الأقاويل العنادية المتعلقة بالأجسام والردود عليها، والمقالة الرابعة في صور الأجسام البسائط وحركاتها وتمييز ذلك عن سائر الحركات وعرض لمبادئ التقدم والاستعداد في تكون الأجسام والخفة والثقل فيها.

وتضمنت رسالة الكون والفساد مقالتين:

عالجت المقالة الأولى النمو والاضمحلال والاستحالة، وكيفية حدوث التغيير في المكان، وقيام الكون على مبدأي القوة والفعل، والتمييز بين الاستحالة والنمو وتطبيق ذلك على المواد وعناصرها وعلى الفاعل والمنفعل، والمقالة الثانية تفحصت عناصر الأجسام وتعدادها وأنواعها وكيفية تركيبها والقوة الفاعلة، وكيفية اجتماعها أو تضادها، وذلك وصولاً إلى الفصل بين الفاسد والأزلي.

رسالة الآثار العلوية

تحقيق وتقديم : رفيق العجم، جيرار جهامي .
بيروت : دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤ .
١١٢ ص . ـــ (رسائل ابن رشد الفلسفية، ٤).

احتوت رسالة الآثار العلوية على أربع مقالات، شكلت في مجموعها متابعة للبحث في فعل المادة وأسبابها في الموجودات، وذلك بتبيان الأسباب العليا المؤثرة في الظاهرة الطبيعية وطبيعتها، كفعل الحرارة والبرودة وما يصل عنهما من الشهب والأمطار والزلازل والرواجف.

المقالة الأولى : قضايا التسخين في الأفلاك والبروج والأرض تحت تأثير الشمس، وتطرقت إلى فعل الكواكب المنقضة من الشهب واللهيب والمصابيح، ويلعب الصعود والهبوط دوره في ظهور البخار والمناخ، ثم ينسحب الكلام على علم المناظر والمرئيات وظهورها في الكواكب والمجرة، ثم الحديث عن المياه والأمطار وكيفية وجودها وحدوثها.

المقالة الثانية : أحوال البحر وسبب ملوحته والشمس وتأثيرها في تحليل ماء البحر وإظهار الجانب العذب منه، ووصف تحول الماء وحركة الشمس وسائر الكواكب ثم ماهية الرياح ونشوئها عن البخار الدخاني، وعلاقة الرياح بالجهات الأربع.

المقالة الثالثة : أشكال الهالة وصورتها، والأشعة ونقاط مرور الأشعة وانعكاسها، ثم ظاهرة قوس قزح إلى الألوان المرئية وانعكاسها في المرايا.

المقالة الرابعة : تركيب الأجسام المتشابهة الأجزاء عن الاسطقسات أو الأنواع الأربعة وتأثير القوى الفاعلة من حرارة وبرودة في كل ذلك، وتركيب الصور في الهيولى وتغيير الصور وتعاقبها بفعل ضرورة الحرارة أو يبوسة الجسم وفساده وكيفية دخول هذه القوى الفاعلة في كل أجزاء الأجسام وصولاً لتركيبها وتحليلها.

رسالة النفس

تحقيق وتقديم: رفيق العجم، جيرار جهامي.
بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤ .
١٢٠ ص. ـــ (رسائل ابن رشد الفلسفية، ٥).

هذه الرسالة من فئة الجوامع الفلسفية، وتلخص رأي أرسطو في المجال الطبيعي أو النفس أو الماورائى، وفى بعض الأحيان تدخل آراء فلكية وطبية استجدت على أرسطو، وفى بعض الأحيان ينتقد ابن رشد رأي أرسطو معقباً بأفكار جديدة .

توزعت رسالة النفس عند ابن رشد على قوى النفس التقليدية التى أوردها أرسطو، واختص ابن رشد بنهج متسلسل سلك فيه الانتقال من تركب الأجسام من هيولى وصورة مروراً بالسماء والعالم حيث معالجة طبيعة المادة الأولى، وبالكون والفساد وكيفية تولد الأجسام المتشابهة، انتقالاً إلى فعل الأجرام السماوية وتأثيرها في الاخلاط على ما جاء في الآثار العلوية.

يبدأ الكتاب بالقول في القوة الغاذية والقول في القوة الحساسة، ثم الحواس الخمس والقول في قوة البصر، والقول في السمع، والقول في الشم، والقول في الذوق، والقول في اللمس والقول في الحس المشترك، والقول في التخيل، والقول في القوة الناطقة والقول في القوة النزوعية.

رسالة ما بعد الطبيعة

تحقيق وتقديم : رفيق العجم، جيرار جهامي.
بيروت : دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.
١٩٢ ص.ـــ (رسائل ابن رشد الفلسفية،٦).

يعمد ابن رشد إلى الربط بين أبحاثه في الموجودات الطبيعية وحركاتها وبين فعل المبادئ المحركة الأولى أو العقول المفارقة، وتتضمن الرسالة عدة مقالات تشرح طبيعة العلم والأسماء المستعملة فيه ومنزلة الأمور التى تنزل من الجزء منزلة الأنواع، وتبحث في الموجود والموجودات والمجردات، وقد شملت المقالة الأولى تعريفاً لبعض الكليات والأسماء المجردة كالهوية والجوهر والعرض والذات والشيء والواحد والتقابل والغير والخلاف والقوة والفعل والكل والجزء والمتقدم والمتأخر والسبب والعلة والصورة والمبدأ والطبيعة وسواها.

والمقالة الثانية في علاقة هذه المفاهيم ودور النوع في الجزء ومسائل الوجود وهويته وعلته، والمقالة الثالثة في مبادئ الموجودات كالصورة والهيولى والقوة والفعل ومبادئ تصورية تحكم الوجود المحسوس، والمقالة الرابعة تتناول تصوير هذه المبادئ التى سماها لواحق كالمحرك والمتحرك والعقل والمعقول والعلة الأولى.

ثانياً: ما كتب عن ابن رشد:

نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الأكوينى

تأليف : محمود قاسم .
القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩ .
٢٨٢ ص. ـ (سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية) .

ترتبط نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام ارتباطاً وثيقاً بنظريتهم في الكون، ونظرية الفيض كانت الأساس التى بنى عليه هؤلاء الفلاسفة آراءهم في النفس والعقل المادي والعقل المكتسب، وكانت كذلك منبعاً لنظرية وحدة العقل أو العقل الكلى.

الكتاب مقسم إلى قسمين ، القسم الأول ويشتمل على ثلاثة فصول : الفصل الأول : هو تمهيد عام حول نظرية الكون والمعرفة، ورفض ابن رشد لنظرية الفيض والمذهب الأشراقى والمذهب الواقعي، ونظرية المعرفة عند ابن رشد وتوماس الأكوينى ونظرية الاتصال، وكيف حرف المذهب الحقيقي لابن رشد ومصدر هذا التحريف، وتوماس الأكوينى يعدّ التلميذ الأول لابن رشد، والفصل الثاني كيف عرف توماس الأكوينى فلسفة ابن رشد، وكيف تتلمذ على أفكاره، والفصل الثالث يتناول نظرية الفيض، والمنهج الذى ينبغي اتباعه، ونظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا، وهل هي مناقضة لآراء ابن رشد؟ والماهية والوجود والخلق من العدم.

القسم الثاني : ويشتمل على سبعة فصول، الفصل الأول : نظرية العلم الإلهي عند كل من ابن رشد وتوماس الأكويني، والعلم والذات الإلهية وعلم الله شئ واحد مع ذاته، والفصل الثاني : موضوعات العلم الإلهي وان العلم الإلهي سبب في وجود الأشياء، ويجيب الفصل الثالث : عن سؤال : هل العلم الإلهي كلى أم جزئي؟ والفصل الرابع : هل العلم الإلهي واحد أم متعدد، والفصل الخامس العلم الإلهي وفكرة الزمن، وموقف ابن رشد وتوماس الأكوينى منهما ؛ والفصل السادس : علم الله للممكنات المستقبلة وهل يعلم الله ما لانهاية له وهل يعلم الله البشر وهل يعلم الله العدم، والفصلُ الأخير علم الرؤية وعلم مجرد الإدراك في مذهب توماس الأكوينى، وينتهي الكتاب بفهرس لأعلام الفلاسفة .

موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد

تأليف : الطبلاوى محمود سعد.
القاهرة : مطبعة الأمانة، ١٩٨٩ .
٢٥٤ ص.

إن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، هذه القاعدة هي المحور الأساسي في دراسة آراء ابن رشد وابن تيمية في الإلهيات، والكتاب يتناول قضايا عديدة لابن رشد ناقشها ابن تيمية، وجاء الكتاب في ثلاثة أبواب :

الباب الأول : عن قضايا الجدل بين المتكلمين والفلاسفة في الذات الإلهية، والجدل في معرفة الله عند المتكلمين وموقف ابن رشد منهم وتعليق ابن تيمية على آراء ابن رشد في ذلك، والخلاف بينهما في أصل الجدل هل هم الأشاعرة أم المعتزلة؟ ثم معرفة الله عند ابن رشد وموقف ابن تيمية منه، وقضية توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

الباب الثاني : في الصفات الإلهية ودفاع ابن رشد عن المعتزلة والفلاسفة في نفى الصفات، ثم تعرض لابن تومرت في قضية نفى الصفات، ثم مناقشة آراء ابن رشد في علم الله مبيناً أن العلم شرط في المعلوم وليس علة معارضاً في ذلك ابن رشد الذى يرى أن العلم الإلهي علة في وجود الموجودات، ودفاع ابن تيمية عن تهمة القول بان الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وصفات الإرادة وصفة الكلام وصفة الاستواء والعلو لله، ورؤية الله ووصفه بالنور، وتأثر ابن تيمية في ذلك بآراء الغزالى وابن عربي.

الباب الثالث : في قضية العالم عند الفلاسفة والمتكلمين وهل هو قديم أم محدث، والأدلة القرآنية التى تثبت أن العالم محدث مخلوق من مادة مخلوقة، وآراء ابن رشد في الخلق الإلهي المباشر للكائنات والخلق التدريجي عند الفارابي وابن سينا، ودليل الممكن والواجب عند الجوينى وابن سينا وتعليق ابن تيمية عليهما، ودليل الحركة وقصة إبراهيم الخليل في محاورته مع الكواكب، ثم مبدأ السببية والعلة والأخذ بالأسباب، وتأثير الأفلاك في الموجودات، ويختم الكتاب بقضية العلاقة بين الفلسفة والمنطق اليوناني وموقف ابن تيمية من ذلك.

أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى

تأليف: زينب محمود الخضيري.
القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.
٤٢٩ص.

ترى المؤلفة أن أي فيلسوف لم يثر على مر تاريخ الفكر الفلسفي ما أثاره ابن رشد من دوي، فما أكثر ما مجد ابن رشد، وما أكثر ما هوجم، وكفر ابن رشد في حياته وبعد مماته من جانب علماء الكلام المسلمين ومن جانب الكنيسة ورجالها، فكان ابن رشد صاحب عقلية تلتزم دائماً بالمنطق وتجعل للعقل دوراً مميزاً في خدمة العقيدة والدفاع عنها.

قُسّمت الدراسة إلى أربعة أبواب **الباب الأول:** في دراسة الرشدية اللاتينية وحياة ابن رشد ومؤلفاته، والبرت الكبير وتوما الأكويني وسيجر دى برابانت وموسى بن ميمون وإسحق البلاغ والأرسطية والرشدية في أوربا المسيحية، ودخول أفكار وآراء ابن رشد وأرسطو أوربا المسيحية، وتاريخ الأرسطية في القرن الثالث عشر والرشدية اليهودية.

الباب الثاني: فلسفة التوفيق وهل هناك فلسفة إسلامية وفلسفة مسيحية، وهل هي فلسفة عربية أم إسلامية، والتوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد والتأويل المجازى، والتوفيق عند ألبرت الكبير بين الفلسفة والدين، والتوفيق عند توماس الأكوينى، والتوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت، والتوفيق بين الفلسفة اليهودية والرشدية، والتوفيق عند موسى بن ميمون، والمقارنة بين ابن رشد وابن ميمون.

الباب الثالث: حول مشكلة العالم في الفلسفة الرشدية وعند أرسطو وعند شارحه ابن رشد، والحركة ومفهوم الخلق ومشكلة العالم بين الحدوث والقدم وموقف ابن رشد من الخلق والعدم ونظرية الصدور، ومشكلة العالم عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى والخلق عن طريق الفيض والخلق من العدم،

ومشكلة العالم عند سيجر دى برابانت والمقارنة بينه وبين ابن رشد، ومشكلة العالم في الفلسفة الرشدية اليهودية وعند موسى بن ميمون ومشكلة العالم عند أسحق البلاغ .

الباب الرابع : مشكلة النفس العاقلة في الفلسفة الرشدية وعند أرسطو وعلاقة النفس بالبدن وأقسام العقل والنفس الفردية والخلود ووحدة النفس العاقلة، والنفس العاقلة عند ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى وماهية النفس وخلودها، والنفس العاقلة عند سيجر دى برابانت ومؤلفاته في النفس وموقفه من خلود النفس، ونظرية النفس عند المدرسة الرشدية اليهودية، وماهية علاقة النفس بالجسم والخلود ووحدة النفس .

العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية

تأليف : زينب عفيفي شاكر .
تقديم : عاطف العراقي .
القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣ .
١٩٣ ص .

يبدأ الكتاب بتصدير ومقدمة من إعداد المقدم يدافع فيها عن الفلسفة الرشدية وينصفها، ويوضح أهمية الفكر الفلسفي عند ابن رشد، ويتألف الكتاب من خمسة فصول :

الفصل الأول عن مبادئ الموجودات ولواحقها وماهية الأجسام وقوى الأجسام والحركة والزمان والمكان وشكل الأجسام الطبيعية .

الفصل الثاني عن العالم العلوي والأفلاك والمنظور الفيزيقي للعالم، وابن رشد بين أرسطو وبطليموس، ورؤية نقدية لنظام ابن رشد الفلكي .

الفصل الثالث عن العالم السفلي والأجسام البسيطة والتغيرات في عالم الكون والمركبات والمتضادات وعالم الكون والفساد .

الفصل الرابع عن الظواهر الطبيعية والكائنات اللاحية في العالم والظواهر الجيولوجية التى تحدث على الأرض .

الفصل الخامس عن النفس والكائنات الحية في العالم ومراتب النفس والنفس النباتية والنفس الحيوانية والقوة المتخيلة والقوة النزوعية والقوة الناطقة وقوى الإدراك الداخلي والخارجي .

في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود

تأليف : محمد بيصار .
بيروت : دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ .
٢٠٨ ص .

يعد إمام الحرمين أبو المعالي الجوينى أول من خطا خطوات جريئة خارجاً عن تقاليد أهل السنة المتشددين، ثم أعقبه تلميذه الغزالى فدرسا جميع النظريات الفلسفية التى تحوى الصراع بين المتكلمين والفلاسفة، والتى اعتبرت في نظر الأولين منافية لمبادئ العقيدة.

الباب الأول : انتقال الفلسفة من المشرق إلى المغرب ومناهضة الغزالى للفلسفة في المشرق، وكيف كانت الأندلس موطن الفلاسفة، وعرض للحياة العقلية في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى وفاة ابن رشد، وترجمة تفصيلية لحياة أبي الوليد وصلته بابن عربي ومؤلفاته، وموقف ابن رشد من الفلاسفة والمتكلمين ومن فلاسفة اليونان، وشروحه لكتب أرسطو ونظرته إلى الفارابي والغزالى وابن سينا.

الباب الثاني : أزلية المادة واستدلال ابن رشد بالنصوص الشرعية وشرحه لحقيقة المادة، والقوة والفعل وهل الفعل متقدم على القوة وفكرة ابن رشد في التولد والنمو وتفسيره لفكرة الخلق، وعن المبدأ الأول (الله)وطريقة ابن رشد في إثبات الألوهية والتوحيد ومخالفته للمتكلمين، والعلاقة بين الله والعالم وحكومة الكون وحكومة المدنية، وترتيب الموجودات في صدورها عن الله والفرق بين القبول وبين الانفعال، والطبيعة الفاعلة والطبيعة المنفعلة.

الباب الثالث : مظاهر الوحدة ووحدة الوجود وتساند الظواهر على إثباته، والحقيقة المطلقة والحقيقة العقلية والحقيقة الدينية والوحدة المركبة وحقيقة الوجود،

وصدور الكثرة عن الوحدة وتعليل حدوث ذلك وشرح ابن رشد لفكرة الصدور والوحدة والوجود الذاتي للكون وتصحيحه لكثرة الوجود في العالم، والعقل والتعقل والعاقلية والمعقولية واتحاد المحرك الأول في عقول الأفلاك بالماهية، وتعقل (الإله) لما سواه، والفلاسفة الأقدمون وعلم الله ورده على الغزالى والعلم الأزلي والعلم الإنساني، وتعقل المفارقات وتصور الذات وعلتها وكيفية اتحاد العقول والفرق بين العلة الأولى والعلل الثواني، وتعقل الإنسان واتحاد عقله بالعقل الفعال وشرح مذهب أرسطو في ذلك، وفلسفة اسبينوزا وفلسفة ابن رشد وتأثره بالنزعة الصوفية واتحاد المذاهب في وحدة الوجود.

الباب الرابع : منشأ الفردية في الإنسان وتعدد الأفراد الإنسانية ودليل الفلاسفة على تجرد النفس من المواد والفرق بين النفس والعقل ومنشأ التعدد في الحياة، ومشكلة الخلود والوجود الأخروي والتصوير الجسماني والقول بأن الوحدة العقلية لا تتعارض مع القول بالثواب والعقاب.

ابن رشد

تأليف : عباس محمود العقاد.
القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١ .
١١٨ ص . ــ (نوابغ الفكر العربي ، ١).

الكتاب مقسم إلى أربعة فصول :

الفصل الأول عن عصر ابن رشد والحركة العلمية والحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة والحركة الاجتماعية .

الفصل الثاني يتناول ابن رشد في عصره فتحدث عن حياة ابن رشد ونكبته وأسبابها .

الفصل الثالث يتناول جوانب من حياة وآثار ابن رشد وفلسفته وأثر الفلسفة الرشدية .

الفصل الرابع عرض لبعض الروائع من آثار ابن رشد فتحدث عن ابن رشد الفيلسوف وتناول حدود التأويل والتصوف والبرهان العقلي على وجود الله والمعجزات وما بعد الطبيعة ثم تحدث عن ابن رشد وكتاب (الخطابة) لأرسطو وابن رشد الطبيب ، وصناعة الطب والرياضة ، وشرح أرجوزة الرئيس ، تم ختمه المؤلف بابن رشد الفقيه ، ومناقشة كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

ابن رشد: دراسة ومختارات

تأليف : يوحنا قمير.
بيروت : دار المشرق، ١٩٦٨ .
٢جزء .ــ (فلاسفة العرب، ٦).

يعد ابن رشد أكبر شارح لأرسطو وأجرأ فلاسفة العرب في الدفاع عن الفلسفة وأكثر فيلسوف عربي عرفه الغرب وتأثر به واخر فيلسوف مشائى عرفته الأندلس وعرفه التاريخ العربي القديم.

وقد ميز ابن رشد بين ظاهر الشرع وباطنه جاعلاً من الظاهر إيمان العامة ومن الباطن حقيقة يصل إليها الفلاسفة بالتأويل ويحرم عليهم البوح بما اهتدوا إليه وخلص المؤلف إلى نتيجتين؛ الأولى: أنه لا مجال إلى التوفيق بين إيمان العامة والفلسفة لانهما أحياناً متناقضان والوفاق الوحيد بينهما هو فصلهما؛ والثانية: إن إيمان الخاصة يتفق وفلسفتهم على ألا يجهرون بإيمانهم الفلسفي.

ثم تناول المؤلف محاولة ابن رشد في الوفاق بين الوحي والعقل وبين الدين والفلسفة وقد وُفِّق عملياً إلى إقامة هذا الوفاق بين الإسلام والفلسفة اليونانية في مسائل عديدة ومشتركة مزيلاً لكل أوجه الخلاف، ثم يعرض لقضايا التوحيد ووجود الله والبرهنة على ذلك عند الصوفية وعند الأشاعرة، ثم صفات الله والذات والصفات وبعث الرسل والمعجزات والقضاء والقدر والمعاد والوحي والحرية، ثم يتناول مقدرة ابن رشد على التوفيق بين الفلسفة اليونانية والأرسطية والفلسفة الإسلامية وخاصةً في قضايا التوحيد، ثم يورد بعض المختارات من مؤلفات ابن رشد في مناهج الأدلة وتهافت التهافت وتفسير ما بعد الطبيعة .

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد

تأليف: عاطف العراقي.
القاهرة: دار المعارف، ط ٤ ، ١٩٨٤ .
٣٩٥ ص . ـــ (سلسلة العقل والتجديد، الكتاب الخامس).

المذهب العقلي والنزعة العقلية عند ابن رشد موضوع جديد ومبتكر ومحاولة لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية، ففلسفته معبرة عن اتجاه عقلي لا يختلف قوةً أو ضعفاً من مجال إلى مجال آخر، وينقد التصوف ويقدم لنا الأسباب حيث تعتمد الصوفية على مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ولا تقوم على نزعة عقلية بحتة.

الباب الأول، عن حياة ابن رشد والجو الفكري في بلاد الأندلس، ونشأة ابن رشد وبيئته العقلية واتصاله بالخليفة واشتغاله بالطب وشرحه لأرسطو ورده على ابن سينا والغزالى.

الباب الثاني، في العقل والمعرفة وإدراك الموجودات، والمعرفة الحسية والمعرفة العقلية ومشكلة الاتصال ونقد طرق الاتصال الصوفية.

الباب الثالث، في العقل والوجود ومشكلة قدم العالم، والنزعة العقلية في أبدية العالم وموقف ابن رشد من مشكلة الفيض، وتفسير الظواهر الفلكية.

الباب الرابع، في العقل والإنسان، والخير والشر، والقضاء والقدر.

الباب الخامس، في العقل والله، والأدلة العقلية على وجود الله، ودليل العناية الإلهية ودليل الاختراع ودليل الحركة، واتفاق الشرع والعقل، والتوفيق بين الدين والفلسفة، وخلود النفس وفلسفة الموت، وبعث الرسل والقرآن المعجزة الحقيقية، ومسألة العقل وصلتها بالخلود.

فلسفة ابن رشد

تأليف : فرح أنطون .
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ .
٧٩ ص .

كل من طالع شيئاً من كتب ابن رشد الفلسفية أو وقف على ما كتبه الفلاسفة عنه علم أن فلسفته مبنية على أمرين الأول اعتقاده بقدم المادة وأزليتها والثاني مسألة العقول ووحدانيتها .

يبدأ الكتاب بأهم آراء ابن رشد وتعاليمه وبيان مذهبه المبني على فلسفة أرسطو ، ثم رأى ابن رشد في المادة وخلق العالم واتصال الكون بالخالق ، والخلود وفلسفته الأدبية ، ثم يتناول فلسفة المتكلمين ، وفلسفة ابن رشد ونسبتها إلى فلسفة أرسطو ، ثم الفلسفة الرشدية عند اليهود ، والفلسفة الرشدية وتاريخها في أوربا ، ومؤيدو الفلسفة الرشدية في أوربا ومعارضوها ، والقديس توما ورده على فلسفة ابن رشد ، والرهبان الفرنسيسكان ونصرة فلسفة ابن رشد ضد مذهب القديس توما ، وانتصار الفلسفة الرشدية وبلوغها وعظمتها ، والفلسفة اليونانية وحلولها محل الفلسفة العربية ، والفلسفة الحديثة وحلولها محل الفلسفة اليونانية .

ابن رشد والغزالي
التهافتان

تأليف : يوحنا قمبر .
بيروت : دار المشرق، ١٩٦٩ .
٨٣ ص .

التوفيق بين الفلسفة والإيمان من أهم معضلات الفلسفة العربية ، والتهافتان أعنف مظهر لصراع الفلاسفة والمتكلمين ، والإمام الغزالى من أكثر المتكلمين هجوماً على الفلسفة ، وابن رشد من أكثر الفلاسفة مدافعاً ومتصدياً عن الفلسفة والفلاسفة ، فجمعا في كتابين ما تبدد في كتب وقدما للفلسفة العربية خلاصة فات نظيرها .

يعرف المؤلف بدايةً بالغزالى وابن رشد ، ثم يورد تاريخ التهافتين وأهميتهما والغاية منهما ونهجهما ثم أوجه الخلاف بينهما في قدم العالم وفى بعض قضايا التوحيد وعلم الله وتجدد الإرادة وتأويل المعجزات وروحانية النفس وفيض العالم وسببيته وفى حركة السماء وعلم نفوس السماوات وفى النفس وخلودها وعودتها بالبعث إلى البدن وقضايا المحسوسات والمعجزات ، ويختم الكتاب بمختارات من التهافتين وأدلة كلٍّ منهما ليدمغ حجة الآخر .

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد

تأليف : عاطف العراقي.
القاهرة : دار المعارف، ١٩٨٤ .
٣٠٥ ص.

يحتل ابن رشد مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامةً والفكر الإسلامي العربي خاصةً، وذيوع فلسفته في أوربا وتردد اسمه وفلسفته بلا انقطاع عند كثير من المفكرين الذين تأثروا بأبعاد منهجه وفلسفته، سواءً بالهجوم أم الاستفادة من منهجه النقدي.

الفصل الأول : موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله، واهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي، ودليل الممكن والواجب واعتماده على عناصر كلامية.

الفصل الثاني : الصفات الإلهية وموقف ابن رشد النقدي من قضايا التوحيد والعلم والحياة والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وتجاوز ابن رشد للمجال الجدلي الذي يتمسك به المتكلمون، ونقد مسلك الأشاعرة في البرهان على العلم الإلهي، وضرورة الصعود من دائرة الجدل إلى دائرة البرهان.

الفصل الثالث : الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة، ومنهج المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات واتجاه الأشاعرة في ذلك والمؤثرات الفلسفية الأرسطية لنقد آراء المتكلمين.

الفصل الرابع : التنزيه وموقف ابن رشد النقدي ونفى المماثلة بين الخلق والمخلوق والمعرفة اليقينية، وأدلة المعتزلة والأشاعرة على إنكار الرؤية، والبرهان واليقين العقلي على ذلك.

الفصل الخامس : رأى الأشاعرة حول المعجزات، وبعث الرسل، وموقف ابن رشد النقدي، والعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، وقوانين العقل والوجود، والمعجزات وبعث الرسل.

الفصل السادس : موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا ودليل الممكن والواجب والفيض والصدور ومبادئ العلم الطبيعي والقوة الوهمية، والتمييز بين آراء أرسطو وابن سينا، ووقوعه في بعض المقدمات الكلامية الجدلية.

الفصل السابع : منهج ابن رشد النقدي في مواجهة أهل الظاهر، والتمييز بين مراتب التصديق والقياس الشرعي والقياس العقلي، والتفرقة بين الطريق الجدلي الكلامي والطريق الخطابي الإقناعي.

الفصل الثامن : الطريق الصوفي وموقف ابن رشد النقدي منه، والتمييز بين الطريق العقلي النظري والطريق الصوفي القلبي، والكمال الطبيعي للإنسان، ومشكلة الاتصال الصوفي والاتصال العقلي.

ابن رشد
فيلسوف قرطبة

تأليف : ماجد فخري.
بيروت : دار المشرق، ١٩٩٢ .
٢١٦ ص.

ابن رشد له مكانة بارزة في تطور الفكر الفلسفي يكاد لا يضاهيه فيها أحد من الفلاسفة العرب، وتعود شهرته في تطور هذا الفكر إلى دوره في شرح فلسفة أرسطو وتلخيصها، وأصبحت هذه الشروح أساساً للدراسات الفلسفية في أوربا الغربية حتى مطلع العصور الحديثة.

يبدأ الكتاب بالحياة السياسية والاجتماعية في عصر ابن رشد وحياته وآثاره وموقعه بين العرب وأوربا، ثم موضوعات تفصلية عن الشريعة والفلسفة ومنزلة العقل من الإيمان، والأفعال بين الاختيار والتقدير وحدوث الموجودات وأقسامها، والأسباب العامة والقصوى للموجودات والمبدأ الأول والجواهر المفارقة وأزلية العالم والفكر المنهجي في الرد على المتكلمين، وأدلة أرسطو على قدم العالم والخلق والإبداع، والله وصفاته وإثبات وجود الله والنفس وقواها والقوة الحساسة والقوة الغاذية والحواس الخمس والحس المشترك والعقل والمعاد، ثم الأخلاق والسياسة واختيار الحاكم والمدن الضالة وموقف ابن رشد من الغرب اللاتيني، وأزلية العالم والاتصال بالعقل الفعال وضرورة الشرائع عند الفلاسفة ومناهج المتكلمين الجدلية .

ابن رشد والتنوير

تحرير : مراد وهبة ، منى أبو سنه .
تقديم : بطرس غالى .
القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٩٧ .
٢٥١ ص .

هو جملة أبحاث لنخبة من مفكرى العالم تناولت بالتحليل والنقد نظريات ابن رشد ، الذى أسهم مساهمة فعالة في بزوغ التنوير ، وكانت فلسفته موضع جدل حاد بين علماء اللاهوت في الجامعات الأوربية ، وقد عرضت هذه الأبحاث في مؤتمر الجمعية الفلسفية الأفروآسيوسة في القاهرة في الفترة من ٨-٥ ديسمبر ١٩٩٤ ، ومن أهم الأبحاث المقدمة للمؤتمر :

- الحرية العقلية والعقلانية والتنوير ، بول كيرتس .
- الفلسفة المدرسية الرشدية في العصر الوسيط ، فرن بولو .
- ابن رشد والغرب ، أوليفر ليمان .
- المجاز عند ابن رشد ، الفريد ايفرى .
- ابن رشد والتنوير والتساؤل عن الحاجة إلى مجتمع متنور ، تيموثى ماديجان .
- بولتيكا المنطق عند ابن رشد ، مراد وهبة .
- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ، عاطف العراقي .
- الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد ، عبد المجيد الغنوشى .
- الأخلاق الرشدية بعد التنوير ، جو تفو .
- ابن رشد والعقل الأوربي ، أوديرا أوروكا .
- ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب ، عبد المعطى بيومى .
- مفهوم التنوير في فكر ابن رشد ، محمود حمدى زقزوق .
- من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده ، نصر أبو زيد .
- ابن رشد ومنزلته في العالم الإسلامي والغربي ، فتح الله خليف .
- ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا ، منى أبو سنه .
- العالم الثالث والتنوير ، محمود عثمان .

نظرية المعرفة عند ابن رشد

تأليف: حسن الراشد.
إشراف: عبد الكريم اليافي.
جامعة دمشق: كلية الآداب، ١٩٨٢.
٣٥٨ ص. ـــ رسالة ماجستير.

يعد أرسطو أول من هذّب العلوم وأول رائد في المنطق، وحتى يتم فهمه وتتبع أفكاره ليمهد لنا دراسة صاحب البحث ابن رشد، ونظرية أرسطو في المعرفة أن العالم كله الحس والعقل وما بعدهما جميعهما هي مادة أو موضوع للمعرفة.

والبحث مقسم إلى خمسة فصول، الفصل الأول: الظروف الطبيعية والاجتماعية التى أحاطت بشخصية ابن رشد، والأندلس والأحوال السياسية والتطور الفكري والمعرفي الذى مر به ابن رشد، والجانب العلمي والتقدم الاقتصادي والعمراني في المجتمع العربي، والفصل الثاني: عن التطور الشخصي والاجتماعي والظروف العامة التى أحاطت به، وأهم مؤلفاته وشروحه وتلخيصاته وفقهه ومذهبه الجديد، والفصل الثالث: عن المعرفة قبل ابن رشد ونشوء فكرة المعرفة وتطورها حتى وصلت إليه، وتأثر ابن رشد بالفكر اليوناني وأفكار أفلاطون وأرسطو، وتأثره بالفكر العربي والإسلامي من الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل والغزالى، والفصل الرابع: في الجوانب الأساسية في المعرفة عند ابن رشد وتصوره في الوجود وشروحه لكتب أرسطو وآراء أرسطو في المادة والمحرك الأول وكيفية تكون الأشياء أو نشوؤها وفسادها، وفكرة ابن رشد عن النفس البشرية وآراء كل من ابن سينا والفارابي، ومادة المعرفة وجزء النفس الناطقة ومسألة الاتصال أو السعادة وتصوره للمعرفة، والفصل الخامس: نجاح ابن رشد في تطبيق نظريته في المعرفة على جوانب فلسفته، والنزعة الطبيعية والمنطق وفصل المقال وتصور ابن رشد لمسألة النبوة والمعجزات والشرع والعقل.

الفلسفة السياسية عند ابن رشد

تأليف : لخضر مذبوح .
إشراف : أبو عمران الشيخ .
جامعة الجزائر : معهد الفلسفة، ١٩٩١ .
٢١٣ ص .ـــ رسالة ماجستير .

هناك تشابه بين المرحلة التاريخية التى عاصرها ابن رشد وحاول معالجتها في الفلسفة السياسية وبين المرحلة التاريخية التى نعيشها اليوم في القرن العشرين مع اختلاف في مادة الثقافة الوافدة فهي فلسفة اليونان في عصر ابن رشد وفلسفة وعلوم ونظم عصرنا في الوقت الحالي .

الفصل الأول : فى وصف الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية في عصر ابن رشد ، والأثر الفكري والاجتماعي والسياسي لدعوة ابن تومرت بالغرب الإسلامي ، وحياة ابن تومرت ودعوته والأثر العقائدي والشرعي والاجتماعي والسياسي لدعوته ، والفصل الثاني : حياة ابن رشد ومؤلفاته ومنابع تفكيره ، والفصل الثالث : محنته وعلاقته بالخليفة وتفكيره وفلسفته العامة في الفكر السياسي ، والفصل الرابع : عن علم السياسة ولجوء ابن رشد إلى الفلسفة السياسية اليونانية وابن رشد وأفلاطون والتراجم العربية لكتابي الجمهورية والنواميس ، والعلم السياسي بين أفلاطون وابن رشد والأسس الأخلاقية لعلم السياسة ، والفصل الخامس : الدولة وأسسها الاجتماعية والاقتصادية عند ابن رشد ومفهوم الدولة بين أفلاطون وابن رشد ووظائف الدولة عندهما ، والأسس الاجتماعية والاقتصادية للدولة ، ونظام الدولة ومضاداته ، والفصل السادس : التربية والتعليم عند ابن رشد وفلسفة التربية عنده ومراحل التعليم ، ومراتب الناس ، وطرق التعليم ، والفصل السابع : الفلسفة السياسية بين الفارابي وابن رشد وابن خلدون وأوجه التشابه والاختلاف بينهم وتغير القانون في الفرد والمجتمع عندهم .

مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد

تأليف : عمار عامر.
إشراف : طيب تبزيني.
جامعة دمشق : كلية الآداب، ١٩٨٣ .
١٥٥ ص. ـــ رسالة دكتوراة.

الغائية مسألة معرفية ومصطلح فلسفي ومشكلة واقعية عملية تخص التطور التاريخي وتستدعى التحديد المعرفي، فطابعها العملي يجعل من مفهومها المعرفي مادةً للتفكير والاهتمام من قبل الفلاسفة والمفكرين.

الباب الأول : الغائية الطبيعية من موقع وحدة الوجود الرشدية، والفصل الأول عن العالم وهل هو قديم أم أبدي، وأدلة قدم العالم من جهة قدم الزمان وانه لم يخلق من العدم ، والفصل الثاني تحديد ابن رشد للعالم المادي تحديداً انطولوجياً، والقول بقدم العالم بالذات والزمان ومذهب أهل الكمون والمذهب الإنبثاقي والموجود والظاهر، والفصل الثالث عن الوحدة المادية والجرم السماوي والعناصر الأربعة (التراب، الماء، الهواء، النار) والمكونات لكافة الموجودات المادية في كل موجود مادي، والقول في الغاية والقوى المنفعلة والقوى المتضادة، والفصل الرابع مفهوم الغائية الطبيعية من موقع وحدة الوجود المادية ودراسة العالم كواقع موضوعي طبيعي، والذات الإنسانية ونشاطها الاجتماعي والإنساني والتاريخي، وآلية حدوث الموجودات، واستكشاف الغائية الطبيعية وصورة المفهوم.

الباب الثاني مفهوم الغائية الإنسانية في ضوء الغائية الطبيعية، والفصل الأول: الذات الإنسانية في ضوء جدلية الواقعي والكلي والعلاقة المادية الجدلية بين الوجود المادي والوجود الكلي، وإمكانية معرفة الموجودات الكلية، والعلاقة الجدلية بين الوجود المادي والذات الإنسانية وتجاوز ابن رشد مفهوم الانعكاس والعقل الإنساني

وهل يستطيع محاكاة الواقع، والفصل الثاني الذات الإنسانية في ضوء جدلية الاكتساب المعرفي ومحاكاة الوجود المادي في الذهن الإنساني ،والواقع المادي في صيرورة مستمرة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والقوة الناطقة وتطورها المعرفي، والفصل الثالث النشاط الإنساني استكمال للذات الإنسانية على نحو غائي، وقوة النزوع ونزوع الحيوان، وإدراك الموجودات وصيرورة وجودها في العالم، والنزوع الإنساني، والفعل الاختياري الغائي والوجود الطبيعي والذات الإنسانية والمعرفة الحسية، والفصل الرابع الغائية الإنسانية والوجود المنفعل والوجود الفاعل، والمحول للذات الإنسانية في وجودها الطبيعي والاجتماعي ومعنى العدالة الاجتماعية، والأساليب التربوية، وأسلوب الإقناع في تربية الناشئة.

الهدف الحقيقي للميتافيزيقا في النصّ اللاّتيني لابن رشد

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : كارل بارلايج Burlage . Carl J.
كلية الدراسات العليا لجامعة سانت لويس، ١٩٥٧ .
عدد الصفحات : ٣٥٧.

هدفت هذه الدراسة إلى تبيان مقصد ابن رشد من استعماله للميتافيزيقا من خلال مناقشة ومدارسة النصّ اللاّتيني لآرائه وليس من خلال نصّه العربي الأصلي .

ففي الفصل الأوّل من الرسالة عرض الباحث إلى ما أسماه إعتبارات أوّلية، حيث أشار إلى نبذة وجيزة عن حياة ابن رشد وأعماله وتأثيره ، وإلى طريقة فهم كلّ من أرسطو وابن رشد للفلسفة .

أمّا الفصل الثّاني ، فقد خصصّه الباحث لموضوع ابن رشد ومسائل الفلسفة من خلال التعرّض إلى وظيفتها و بنيتها عنده .

وفي الفصل الثالث تحدّث الباحث عن الخلاصة الوافية لميتافيزيقا أرسطو .

أمّا الفصل الرّابع والّذي عنونته الدراسة بالمسائل الأوّلية للميتافيزيقا فقد أشار فيه الباحث إلى علاقة الميتافيزيقا بالعلوم الطبيعية وإلى العالَم كوجود ووحدة وقياس .

وتحدّث الباحث أيضا في الفصل الخامس من رسالته هذه عن المبادئ الجوهرية والحقيقية إلى الكائن الحسّاس مسلّطا الضوء على قضية الجوهر والحدث، وعلى قضية المبادئ الحقيقية للجوهر، وعلى قضيّة الأسباب الأربعة .

وأمّا الفصل ما قبل الأخير ، فقد خصصّه الباحث للحديث عن الجواهر المنفصلة والإله ، مع الإشارة بإسهاب إلى موضوع عدد الجواهر المنفصلة ، وموضوع الجواهر المنفصلة بصفة عامّة ، وموضوع الجواهر المنفصلة كصورة ذهنية ، وإلى موضوع الإعتبارات النهائية للجواهر المنفصلة .

وفي الفصل الأخير ، وهو خلاصة هذا البحث فقد ركّز فيه الباحث على نقطتين اثنتين هما : المشروع والإنجاز الميتافيزيقيّين لابن رشد .

الخلاف حول ما قبل أزلية العالم في تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : مايكل مارمورا
جامعة متشيغان، ١٩٥٩
عدد الصفحات : ١٩٠

في هذه الدراسة الّتي تكتسي طابع المقارنة، قام الباحث في الفصل الأوّل بالحديث عن ميتافيزيقا الغزالي مركّزا بشكل خاصّ عن منهجه ومراتب الميتافيزيقا عنده وكذا عن فكرة "الله السبب"، ومعنى "الفعّال" و"الفعل" و"الخلق"، و"عملية الخلق"، ومفهوم "السببية" في الطبيعة.

أمّا الفصل الثّاني، فقد خصصّه الباحث لموضوع نقد الغزالي للفلاسفة مشيرا إلى أدلّتهم على أزلية العالم أوّلا، وإلى الإعتراض الأوّل للغزالي على ذلك ثانيا، ثمّ الإشارة إلى الإعتراض الثّاني للغزالي مرّة ثالثة.

وفي الفصل الثالث، عرج الباحث إلى الحديث عن نقد ابن رشد للغزالي، حيث أشار في النقطة الأولى إلى الإرادة العليا السماوية ودليل الفلاسفة حول استحالة الإختيار بين المتماثلات، وتفسير ابن رشد لمسألة الإختيار. وفي النقطة الثانية من هذا الفصل أيضا، تحدّث الباحث عن المعرفة الحدسية والسّببية الضرورية؛ أمّا النقطة الثالثة والأخيرة من هذا الفصل، فقد خصصّها الباحث للحديث عن المطلق مشيرا إلى مسألة الثورات المطلقة وغير المتساوية، وإلى مسألة الزوجي والفردي ثمّ مسألة مطلقية الأرواح.

وفي الفصل الرّابع على العموم، والّذي أسماه الباحث المناظرة الثانية، ناقشت الدراسة الجدل الغزالي-الرشدي من منظوري زمني، وردّ الغزالي لأدلّة الفلاسفة، ثمّ تعليقات ابن رشد على ذلك، وكذا الحديث عن نقد الفلاسفة لنظرية الغزالي، ثمّ ردّ هذا الأخير عليهم، ثمّ تعليقات ابن رشد على ذلك.

أمّا الفصل الأخير فقد ناقش أدلّة وبراهين الغزالي وابن رشد من جهة "الإحتمال" أو من منظور احتمالي، وهو ما أسماه الباحث المناظرة الثالثة مشيرا إلى دليل الفلاسفة وتعضيد ابن رشد لذلك ورفض الغزالي لدليل الفلاسفة ثمّ ردّ ابن رشد على ذلك. أمّا خلاصة البحث فقد خصصّها الباحث للحديث عن أهمّ آراء ابن رشد الفلسفية في كتابه فصل المقال.

آراء ابن رشد عن العقل والفكر وأهمّيتهما في التربية

رسالة لنيل درجة الماجستير من إعداد: عمر أ. عثمان
جامعة شيكاغو، ١٩٦٤
عدد الصفحات: ٥٩

تتحدّث هذه الرسالة عن الطبيعة العقلانية لابن رشد الّتي يؤكّدها الفيلسوف إرنست رينان Ernest Renan وينفيها مهرين F.A. Mehren عن ابن رشد واصفا إيّاه باللاّعقلانية وأنّه جعل الفلسفة تابعة للدين وليس العكس.

حدث نفس الأمر لبعض الفلاسفة الغربيين فيما يخصّ موقف ابن رشد من الإسلام. فقد برّأه رينان من الاتّهامات الّتي اتّهم بها كالشرك والكفر ولكنّه لم يبرّأه من كونه متّصلا بالدين وعلم الكلام. بينما ينظر ليون غوتيي إلى ابن رشد على أساس أنّه فرّق بين علم الكلام والدّين الّذي اعتبره العقلانية الكاملة. أمّا آخرون مثل مهرين Mehren فإنّهم يشعرون أنّ ابن رشد جعل العقل تابعا لعقيدته الإسلامية.

وخصّص الباحث آخر فصل من رسالته لموضوع موقف ابن رشد من التربية، حيث ناقش موقفه من قضيّة الفكر وسيكولوجية المعرفة، وقضيّة وحدة العقل الفعّال، وكذا أهميّة الإتّحاد مع العقل الفعّال إلى جانب حديثه عن نظرية الأقسام الثلاثة للفكر وانعكاساتها على التربية الدينية، وعن برنامجه التربوي.

البيان والعقل : دراسة لتعليق ابن رشد على بيان أرسطو

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : شارلس باتروورث (Charles E. Butterworth) .
كلية تقسيم العلوم الإجتماعية، جامعة شيكاغو، ١٩٦٦ .
عدد الصفحات: ٢٥٧ .

تنقسم هذه الرسالة إلى أربعة فصول. يتحدّث الباحث في الفصل الأوّل منها عن موضوع نقطة البدء في تعليق ابن رشد على البيان الأرسطوطاليسي، مشيرا إلى نقطة البدء في بيان أرسطو، والاختلافات التاريخية والثقافية بين أرسطو وابن رشد، وكذا نقطة البدء عند هذا الأخير.

أمّا الفصل الثّاني فقد خصصه الباحث لموضوع البيان والعقل مركّزا على قضيّة المغزى السياسي للوضع المنطقي للبيان، ومعنى البيان كفنّ، ومعناه كمنطق، ومعناه كجدل كذلك.

وفي الفصل الثّاني، تحدّثت الدراسة عن البيان والسياسة مع التركيز حول العلاقة العامّة بينهما، والحديث عن البيان المتداول، وعن البيان الجدلي، وغيره من أنواع البيان الأخرى.

وفي الفصل الأخير، عرض الباحث إلى موضوع البيان العاقل الفاضل المرشد وعن السبب العاقل الفاضل الّذي يهدي البيان المحمّدي.

نسخة من تعليق ابن رشد حول شعريات أرسطو
ترجمة هارمنوس أليمانوس Hermannus Alemannus

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد: لاري لورنس برونسون Larry Lawrence Bronson
كليّة الدراسات العليا بجامعة راتغرس Rutgers University ، ١٩٧٠ .
عدد الصفحات: ١٧٢ .

تشمل هذه الدراسة تعليق ابن رشد حول شعريات أرسطو مترجمة من طرف هارمنوس أليمانوس Hermannus Alemannus في طليطلة عام ١٢٥٦م والّتي يعود تاريخ مخطوطها إلى أربعة عشر قرنا خلت. إنّ نصّ المخطوط قد جمع مع أوّل نسخة مكتوبة (البندقية ١٤٨١م) ومقارنا مع النصّ المترجم من اللّغة العبرية من طرف يعقوب منتينو Jacob Mantino (١٥٥٠م).

والهدف الرئيسي من المدارسة الّتي تسبق نصّ تعليق ابن رشد هو دراسة العلاقة بينه وبين شعريات أرسطو. بدأت هذه الدراسة بفكرة أنّ أيّ عمل مبني على الشعريات لا بدّ وأن يتعامل مع المفهوم الأرسطي للمأساة (التراجيديا). ولهذا كان من المفاجئ أن نجد الكثير من آراء أرسطو عن "المأساة" في شعرياته قد تغيّرت كثيرا في تعليق ابن رشد عليها.

وفي المرتبة الأولى، لا بدّ من التأكيد على أنّ تعليق ابن رشد هو شرح وبالتّالي فهو يمثّل تنقيحا لشعريات أرسطو علاوة على كونه ترجمة مباشرة. وثانيا، نظر ابن رشد وبعده هارمنيس إلى موضوع شعريات أرسطو على أساس أنّه فنّ الخطابة، وخاصّة منه التمجيدي، وليس على أنّه فنّ مسرحي (الدراما). ولذلك اهتمّ ابن رشد أساسا بتلك القضايا والمبادئ البيانية الّتي بإمكانها مساعدة الخطيب أو الكاتب للإتّصال بشكل فعّال مع مخاطبيه أو قرّائه.

هذه الأسباب وأسباب أخرى، جعلت الباحث في الأخير يستنتج أنّ الحجّة التقليدية القائلة بأنّ العصور الوسطى لم تعرف شيئا عن شعريات أرسطو لا بدّ وأن تبقى قائمة، على الأقلّ إلى حين اكتشاف دليل جديد يناقض هذا الأمر. إنّ تعليق ابن رشد -المهمّ والثمين كما هو في ذاته- لم يقل شيئا ذا أهمّية لقرّاء القرون الوسطى فيما يختصّ بالموضوع الحقيقي لشعريات أرسطو طاليس.

رسالة ابن رشد حول إمكانية الضمّ والتوحيد
وشرح موسى نربوني Moses Narboni لذلك (نسخة منقّحة وترجمة مضافة)

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد: كالمان بلاند (Bland . Kalman P)
كلية الدراسات العليا للفنون والعلوم، جامعة برانديس (Brandeis University)، ١٩٧٢.
عدد الصفحات: ١٥٧.

تجدر الإشارة أوّلا إلى أنّ الباحث قد أضاف في رسالته هذه ترجمة لها باللّغة العبرية (اليهودية) تتألّف من ١٥٥ صفحة حيث يكون عدد مجموع الصفحات ٣٠٢ صفحة.

إنّ أعمال كلّ من ابن رشد (١١٩٨-١١٢٦م) وموسى نربوني Moses Narboni (١٣٠٠هـ-١٣٦٦م) تمثّل الإهتمام البالغ والشديد لفلاسفة القرون الوسطى الأرسطوطاليسيين في الإسلام واليهودية بمسألة احتمالية وطبيعة خلود الروح.

وبالنّسبة لهؤلاء الفلاسفة، فالحلّ لهذه المسألة كان موجودا في تفسير آراء أرسطو حول الروح والعقل في كتابه " De Anima " وفي التعليقات الفلسفية الهيلينية الّتي رمت إلى توضيح الصعوبات الموجودة في آرائه.

عاد ابن رشد مراراً وتكراراً إلى تلك النصوص معلّقا وشارحا لكتاب " De Anima "، ولشرح تعليق الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias، وكذا كتابة أربع تعليقات مستقلّة متعلّقة بالخلود.

وكتب موسى نربوني شرحا عن قصّة حيّ بن يقظان الّتي ألّفها ابن طفيل والّتي ضمّنها صياغة جديدة لكتاب "تدبير المتوحّد" لابن باجه، وكلاهما نصّان تقليديان ينتميان إلى المدرسة الإسبانية في الفلسفة الأرسطوطاليسية يتعاملان مع مفهوم

مصدر سعادة الإنسان، إلى جانب تعليق ممتاز لابن رشد حول ما كتبه الإسكندر الأفروديسي المذكور سابقا.

ولقد كتب نربوني أيضا مقالة مستقلّة تحت عنوان شلموث حَنفش (Shelemuth ha-Nefesh) باللّغة العبرية خاصّة بمسألة الخلود والأبدية.

وأخيرا، كتب نربوني أيضا تعليقا على مقالة ابن رشد "رسالة الضمّ والتوحيد مع العقل الفعّال" وهي موضوع هذه الدراسة مع الإعتماد على المخطوطات العشرة المتوفّرة.

المُنَاسباتية العربية والأوربية

مقارنة بين مُناسباتية الغزالي ونقد ابن رشد لها

مع مناسباتية مالبرانش Malbranche ونقدها في المذهب الديكارتي

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : جايمس فرديريك نايفي
جامعة كاليفورنيا، سان دييغو، ١٩٧٥
عدد الصفحات : ٢٠٢

بالرّغم من تشابه المناسباتية العربية والأوربية في الاسم، إلاّ أنّ نظرة متفحّصة للأمر تكشف عن اختلاف ذي أهمّية في المبادىء. ويعتبر الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة " أهمّ المناسباتيين العرب، وبما أنّ كتاب تهافت التهافت لابن رشد يعتبر أقدم نقد لمناسباتية الغزالي فإنّ تقديم ذلك بنوع من التفصيل يعتبر أمرا هامّا وضروريا.

يعدّ نيكولاس مالبرانش Nicholas Malbranche أشهر وأبرز من عُرف من الأوروبيين المناسباتيين، لهذا وقع عليه الإختيار كممثّل للمناسباتية الأوروبيّة. وفي سياق تقديم مذهبه المناسباتي وجد الباحث أنّه من اللائق نقد فكرة المناسباتية السببية على العموم. وأحسن الإنتقادات تلك الّتي قدّمها معاصرو مالبرانش وتابعوه أمثال سيمون فوشي Simon Foucher، جون لوك John Locke ، جورج بيركلي George Berkeley، ودافيد هيوم David Hume .

وبما أنّ الكثير من الكُتّاب قد افترضوا وجود تواصل تاريخي بين المناسباتية العربية والأوروبية من خلال موسى بن ميمون، فلا بدّ من البحث عن الطريق الخاصّ بهذا الأمر.

وبالرّغم من الفصل البات في موضوع هويّة كلا المذهبين، إلاّ أنّ موضوع التواصل التاريخي بينهما ما يزال عالقا. إنّ كلاّ من الغزالي ومالبرانش قد كسر التقاليد المتوارثة في موضوع السببية الطبيعية واستبدالاها بالسببية السماوية. ولكنّ دافيد هيوم لم يكن ليوافق على ذلك فيما بعد معلّلا رأيه بما يلي : " لو لم يكن للإعتقاد بوجود سببية طبيعية أيّ دليل أو أرضية فإنّ الأمر كذلك بالنسبة للسببية السماوية " .

التأويلات الغربية لقاعدة ابن رشد
حول خلود الروح ومكانتها في تاريخ الفكر المسيحي

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من إعداد: أبي ن. محمّد
معهد الفكر المسيحي ومدرسة ترونتو لعلم الكلام، ١٩٧٥
عدد الصفحات: ٣٤١

عالج المؤلّف في مقدّمة رسالته ردّ فعل الأوربيين لفكر ابن رشد في القرون الوسطى وكذا ردّ الفعل الحديث لفكره، ومشكلة خلود الروح عنده.

وقد عرض المؤلّف في الفصل الأوّل من رسالته إلى موضوع القاعدة الأنثرويولوجية لمتناقضات ابن رشد.

وفي الفصل الثاني ناقش الكاتب آراء ابن رشد حول الوحي والعقل، ثمّ انتقل إلى الحديث عن خلود الروح في الفصل الثالث مركّزا على مفهوم العقل والروح في كتاب تهافت التهافت.

أمّا الفصل الرّابع والأخير فقد خصّصه الكاتب لموضوع طبيعة سعادة الإنسان متحدّثا عن أفكار ابن رشد الكلامية حول العقل وكمال الإنسان عن طريق اتّحاده بالعقل العامل (الفعّال) ثمّ الحديث عن الثواب والعقاب.

الفصلان التّاسع والثّاني عشر من تعليق جرسونيدس Gersonides على مقالة ابن رشد: الحواس الداخلية

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : جيسي س . مشبوم Mashbaum . Jesse S
كليّة الدراسات العليا للفنون والعلوم، جامعة برانديس Brandeis University ،
١٩٨١
عدد الصفحات: ٣٣٤

قسّم الباحث دراسته هذه إلى أربع مقالات أساسية تنطوي تحتها مجموعة من الفصول. وتأتي المقالة الأولى تحت عنوان مقالة عن الحسّ المشترك، يتحدّث فصلها الأوّل عن دليل وجود الحس المشترك، بينما يناقش الفصل الثاني منها وحدة الحس المشترك من جهة وتعدّديته من جهة ثانية. ويعرض الفصل الثالث إلى عدم وجود أيّ نوع آخر من الحسّ المشترك.

أمّا المقالة الثانية فهي تحت عنوان مقالة عن التخيّل، تحدّث الفصل الأوّل منها عن أسئلة للبحث والتحقيق، بينما عرض الفصل الثّاني منها إلى دليل وجود التخيّل بأنواعه المختلفة، ثمّ ناقش الفصل الثالث تحوّل التخيّل من الإمكانية إلى الفعلية، وعرض الفصل الأخير من هذه المقالة إلى وجود التخيّل من أجل الشهوة.

وكانت المقالة الثالثة حول ملكة العقل حيث خصّت الدراسة الفصل الأوّل بأسئلة للتحقيق، وناقش الفصل الثاني دليل وجود ملكة العقل؛ ودرس الفصل الثالث طبيعة المعقولات، وهي معقولات تطبيقية ومعقولات نظرية، بينما درس الفصل الرابع طبيعة موضوع ومجال المعقولات. وفي الفصل الخامس ناقشت الدراسة دور العقل الفعّال وشكله؛ كما درس الفصل الفصل السادس طبيعة العقل المكتسب وعلاقته بالعقل الفعّال.

وأمّا المقالة الرّابعة والأخيرة في هذه الدراسة فهي تحت عنوان ملكة الشهيّة، ناقش الفصل الأوّل دليل وجود هذه الملكة، بينما عرض الفصل الثّاني إلى أنّ الشهوة خاضعة دائما للتخيّل والعقل معاً أو لأحدهما، ثمّ ناقش الفصل الأخير من هذه المقالة كيفية تسبّب الشهوة في الحركة.

نظرية العقل (العامل) الفعّال عند ابن رشد

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من إعداد: أحمد م. الحر
كليّة الدراسات العليا، جامعة سانت لويس، ١٩٨٢
عدد الصفحات: ٢٠٩

تدرس هذه الرسالة نظرية العقل الفعّال عند ابن رشد وتأثّره بالفلاسفة المسلمين وخاصّة منهم ابن سينا والغزالي. وتُقابل نظرية ابن رشد هذه عن العقل الفعّال مع تلك الّتي قال بها ابن سينا مع توضيح للفروق في تفسيرهما للعقل الفعّال ودوره في المعرفة. والمنهج المستعمل في هذه الدراسة هو منهج تاريخي تحليلي.

يقدّم الفصل الإفتتاحي تعريفا عن ابن رشد وتسلسلا زمنيا لأعماله وشروحه، وكذا مناقشة تأثّره بالفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين السابقين له.

ويقدّم الفصل الثّاني نظرية أرسطو عن العقل الفعّال، وقبول أو رفض ابن سينا وابن رشد لها، ونقد ابن رشد لفكرة ابن سينا عن "معطي الأشكال"، وكذا الحديث عن العقل الفعّال عند ابن رشد نفسه.

إنّ دراسة معمّقة لابن رشد باستعمال أعماله الخاصّة وشروحه يخفق للتدليل والبرهنة إيجابيا عن أيّ جهد من جهته للتوفيق بين تعاليمه الفلسفية وتعاليمه الدينية (العقائدية) بخصوص الخلود الفردي والبعث الجسماني. وفي الفصل الثالث يعرض الباحث إلى دراسة آراء ابن رشد الفلسفية المتعلّقة بالعقل الفعّال والعقل المادّي كجوهرَين خالدَين أبديَين لدى جميع النّاس مع الحديث عن المبادئ الدينية المسطورة في أعماله الخاصّة والمتعلّقة بالخلود الفردي والبعث الجسماني.

هذه المسائل أدّت ببعض الشُرّاح إلى اتّهام ابن رشد بعدم التشبّث والتمسّك بعقائده الإسلامية وإعطائه أولوية خاصّة لتعاليم أرسطو الفلسفية.

أمّا الفصل الأخير فقد خصّه الباحث للحديث عن نتائجه وخلاصاته الّتي توصّل إليها والخاصة بالعقل الفعّال والعقل المادّي عند ابن رشد كجوهرَين خالدَين أبديين ومختلفين لدى جميع النّاس، مع الحديث أيضا عن آرائه عن الخلود الفردي والبعث الجسماني.

التخيّل والعقل عند ابن رشد

رسالة لنيل درجة الدكتوراه من تقديم مايكل أ. بلوستاين
قسم اللّغات الشرقية والحضارات، جامعة هارفارد، ١٩٨٤
عدد الصفحات: ٢٩٩

تعـالج هـذه الرسـالة نظريّة العـقـل الّتي قـدّمـهـا الفـيلسـوف المسلم ابن رشـد (١١٩٨). وتختلف الدراسة عن سابقاتها أوّلا بكونها استعملت كلّ المراجع المتوفّرة - تعليقات وشروح ومقالات ابن رشد- (باللّغات العربية والعبرية واللاّتينية) حول كتاب أرسطو " De-Anima "، وثانيا باعتبار تدريس ما يتعلّق بالعقل كجزء من آراء ابن رشد عن الروح ككلّ.

إنّ الدراسات القليلة عن الإحساس والتخيّل ذات أهمّية بالغة لفهم قيمة العقل وتقديرها لأنّهما يوضّحان بجلاء مقصود ابن رشد من الفهم على العموم دون استثناء للفهم العقلي.

يعتبر ابن رشد تكوين الصورة في العقل ظاهرة خاصّة بالروح مع نتائج هامّة لطبيعة وحدة الروح. ومن أهمّ تعاليم ابن رشد مثل تلك الخاصّة بوحدة وخلود العقل لا بدّ أن تُفهم كما يتماشى العقل مع النظرية العامّة للفهم. ومثل هذا الموضوع يتطلّب منّا مراجعة التأويلات التقليدية لهذه التعاليم. هذه النتائج والخلاصات حول العقل تؤثّر مباشرة على طبيعة وإمكانية " الضمّ والتوحيد " (الإتّحاد مع العقل الفعّال) والّذي يعرّفه ابن رشد بالكمال الإنساني.

وبالرّغم من خطورة الشكوك حول عمليّتها وإجرائيّتها واستخداميتها، فإنّ ابن رشد يدافع عن إمكانية الضمّ والتوحيد كطريقة لكشف توافق الفلسفة والدين من جهة، وكاستكشاف لمعنى التفكير الفلسفي من جهة أخرى.

التيارات المادية في فلسفة ابن رشد

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : إفانو مكحول Ivano Makhul
جامعة دوكسن، ١٩٨٤
عدد الصفحات : ١٤٧

تتعامل هذه الدراسة مع التيارات المادية في فكر ابن رشد ومحاولاته التوفيقية بين هذه التيارات وبين اعتقاده في مبادئه الدينية.

تظهر التيارات المادية والعقلانية لابن رشد في هذه الرسالة من خلال مناقشته صحّة وشرعية المبادئ الثلاثة : خلود العالم، نظرية المعرفة، والسببية الفعّالة. ويشار هنا إلى اختلافه البائن عن أولئك الّذين يقفون على الطرف النقيض ألا وهم المثاليون.

وعلى كلّ حال، فإنّ المشكلة هنا هي أنّ موقف ابن رشد يخالف تماما اعتقاده الأساس في صحّة دينه. لهذا فإنّ جزءا هامّا من هذه الدراسة هو محاولة جادّة للوصول إلى حلّ لهذه المشكلة.

وفي الجزء الأخير من هذا العمل، يبيّن الباحث كيف يناقش ابن رشد وحدة العالم. كما يعرض هذا الجزء أيضا مناقشات ابن رشد السابقة لشرعية وصحّة المبادئ المادية العقلانية والّتي لا تنفي وجود مبدأ روحي، بل على العكس تقوّيه وتعضّده.

إنّ حلّ ابن رشد لصراع الفلسفة مع الدين يعتبر منطقيا، حيث أنّ تصوّره الأساس هنا هو أنّ عالم الفلسفة وعالم الدين لا بدّ أن يبقيا متباعدين. وأيّ محاولة لتوحيد هذين المجالين ستؤدّي إلى حالة أين يطغى أحدهما على الآخر. ولذلك، لابدّ أن يُحفظ كلّ واحد منهما بمنأى عن الآخر.

لقد كان ابن رشد أكثر من أيّ عالم آخر أقرب إلى توفير قاعدة مشتركة لتعايش سلمي بين الفلسفة والدين. فإن كان هناك تناقض بين نصّ ديني (روحي) ومبدأ فلسفي، فإنّه بالإمكان تفسير النصّ على أساس اكتشاف المعنى الباطن المتماشي والمتوافق مع المبدإ الفلسفي. وهو يعتقد أنّ الطبيعة الكونية للنصّ (الكتاب) توصل بنفسها إلى هذا التأويل. وهو يسمّي هذه الطريقة التفسير المجازي.

الوسيلة والمعنى:
شاعرية جيرارد مانلي هوبكينز Gerard Manley Hopkins المتعلّقة بالوحي وشاعرية ماثيو ارنولد Matthew Arnnold المتعلّقة بالإنضباط الإجتماعي

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد : برندت وترمان وورد Bernadette Waterman Ward
قسم اللّغة الإنجليزية، جامعة ستانفورد، ١٩٩٠ .
عدد الصفحات : ٣٩٦ .

إنّ الحركة الأساسية الّتي قام بتشخيصها ماثيو أرنولد Matthew Arnold في العقل الفكتوري Victorian mind رمت إلى تجنّب الفوضى الإجتماعية من خلال " إنسان الثقافة واللّباقة " الّذي بإمكانه بناء التاريخ والميتافيزيقا وخصوصا بناء حقائق دينية متنوّعة لمختلف الفئات الإجتماعية .

وقبل ستّة قرون خلت، اقترح ابن رشد للمجتمع الإسلامي قاعدة مماثلة وهي " قاعدة الحقّ المزدوج " . وكتب أرنولد موافقا لابن رشد وأعماله .

اعتقد جيرارد مانلي هوبكنز Gerard Manley Hopkins أنّ كلّ ما في الوجود خير وحتّى الحقّ الإجتماعي غير الملائم . وهو بهذا يسير على طريق سلفه الفيلسوف دانز سكوتس Duns Scotus الّذي عارض في القرن الرابع عشر التفويت اللّغوي الّذي أنشأه ورعاه المذهب الفلسفي لابن رشد .

وصمّم سكوتس Scotus على رأيه القائل بأنّ العالم لم يصنع من طرف المثقّف بل هو جاهز لأن يكتشف من طرف أيّ إنسان وذلك من خلال استعماله لحواسّه .

وتشتمل الشاعرية اللّغوية الحسيّة لهوبكنز على نظرية " اللاّمشهديات " Inscapes والّتي تتوافق مع نظرية سكوتس المسمّاة " الشكلانيات " formalitates مفترقة ولكنّها متماثلة الأشياء . إنّها حقائق عاقلة بالتوارث .

ويمجّد هوبكنز العقلانية في اللّغة وفي الكلمة . كما أوجدت مفاهيم الوجود واللّغة عنده شعرا معاكسا لشعر أرنولد، ومتحدّيا نقدنا الحديث لما بعد البنيوية .

ابن رشد وسياسات الصحّة والمرض: دراسة لفصل المقال

رسالة لنيل درجة الماجستير من إعداد : دافيد م. ديياسكال
قسم العلوم السياسية -كليّة الدراسات العليا للفنون والعلوم، بوسطن، ١٩٩٢
عدد الصفحات : ٨١

تناقش هذه الرسالة الدّفاع عن الفرضية الّتي يستعملها ابن رشد في فصل المقال عن السؤال عمّا هي العلاقة بين الدين والفلسفة لمعالجة المشكلة السياسية الأساسية وهي من يحكم المجتمع . إنّ استعمال ابن رشد المتحرّر للمصطلحات الطبية لم يساعده على الإشارة إلى العلاقة الّتي يراها بين فنّ السياسة وفنّ الطبّ فحسب، بل أيضا إلى الحقيقة الطبيعية لمشروعه لمساعدة إقامة وحفظ نظام سياسي عادل لمجتمع تحكمه أساسا أحكام الشريعة .

وعلى كلّ حال، فإنّ ابن رشد اكتشف أنّ القانون "مريض" ، ولهذا جاء كتابه فصل المقال كدفاع عن الفلسفة أو الحكمة كما يشاء له أن يسمّيها من أجل استعمال لغة الأمثال والحكايات الرمزية ذات المغزى الأخلاقي الموجودة في نهاية الكتاب، وهي دواء من تقديم ابن رشد الطبيب الحكيم .

إنّها أوّل خطوة في طريق إنشاء تربية جذرية ومحافظة تحوي في داخلها الرأي القائل بأنّ الفلاسفة أنفسهم عليهم أن يحكموا وذلك عن طريق توجيه الحاكم أو المشرّع إلى التربية السياسية والدينية للرعية، وخاصّة الشباب . .

Dissertations on Ibn Rushd at American Universities

	Title	Author	University
1.	The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes, PhD (357P)	Carl J. Burlage, S. J.	Saint Louis Unitersety 1957
2.	The Conflict over the World's Pre-Eternity in The Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd, Ph.D(190 p).	Machael E. Marmura	University of Michigan 1959
3.	Averroes' View of Reason and Intellect and its Consquences for Education, MA (59 P).	Omar A. Othman	University of Chicago 1964
4.	Rhetoric and Reason: A Study of Averroes' Commentary on Aristotal's Rhetoric, Ph.D (257 p).	Charles E. Butterworth	University of Chicago 1966
5.	An Edition of Averroes' Commentaria media on Aristotle's Poetics, Translated by Hermannus Alemannus, Ph.D (172 p).	Larry Lawrence Bronson	Rutgers University 1970
6.	The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni, Ph.D (157 P).	Kalman P. Bland	Brandeis University 1972
7.	AComparison of Al-Ghazali's Occasionalism and its Critique of Averroes with Malebranche's Occasionalism and its Criticisms in the Cartesian Tradition, ph.D (202 p).	James Frederick Naify	University of California 1975
8.	The Western Interpretations of Averroes' Doctrine of the Immortality of the Soul and their Place in the History of Christian Thought, Ph.D (341 p).	Ovey N. Mohammed	Institute of Christian Though and the Toronto School of Theology 1975

9.	Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of The De Anima: The Internal Senses, Ph.D (334 p)	Jesse S. Mashbaum	Brandeis university 1981
10.	Ibn Rushd's (Averroes') Doctrine of the Agent Intellect, Ph.D (209 p).	Ahmed M. El-Har	Saint Louis University 1982
11.	Averroes on the Imagination and the Intellect, Ph.D (299 p).	Michael A. Blaustein	Harvard University 1984
12.	Materialistic Tendencies in the Philosophy of Averroes, Ph.D (147 p).	Ivanho Makhoul	Duquesne University 1984
13.	Means and Meaning: Gerard Manley Hopkin's Scotist Poetic of Revelation and Matthew Arnold's Poetic of Social Control, Ph.D (396 p).	Bernadette Waterman Ward	Stanford University 1991
14.	Averroes and the Politics of Health and Sickness: A Study of The Decisive Treatise. MA (81 p)	David M. Dipasquale	Boston College 1992